image
not
available

System
der
stoischen Philosophie

von

Dieterich Tiedemann,
Professor der alten Sprachen am Collegio
Carolino in Cassel.

Erster Theil.

Leipzig,
bey Weidmanns Erben und Reich. 1776.

Was der aufgeklärte Theil unter dem Menschengeschlechte in den vorigen Zeitaltern über Sätze, welche unser Nachdenken beschäfftigen, gedacht habe, wer wünscht dieß nicht zu wissen, insonderheit bey Gegenständen, über welche unser eigenes Zeitalter in den Meynungen getheilt, oder ein Vorurtheil herrschend ist! bey Sätzen, in welchen wir über das Wahrscheinliche nicht hinausgehen können, und geneigt sind, das Gewicht, das einer, oder der andre, gewissen Gründen beygelegt hat, auf die Waagschale neben unsrem eigenen Urtheile zu legen! Gleichwol ist wol kein Studium, das durch seine Schwierigkeiten mehr abschrecken könnte, als das Studium der Sätze und Meynungen der alten Weltweisen. Sich in die Denkungsart eines vergange-

gangenen Zeitalters, noch mehr in die Betrachtungsart der frühern Alter, in den Zusammenhang ihrer aus tausend jetzt nicht zu erkennenden Fäden gewebten Begriffe, die in einer abgestorbenen Sprache ausgedrückt sind, zu setzen, wie viel erfordert dieß nicht! Noch mehr aber, wenn weder die authentische Entwickelung, noch der eigentliche Vortrag und Ausdruck dieser Begriffe mehr vorhanden ist, wenn die Schriften der Weisen verloren gegangen sind, wenn wir ihre Gedanken nur aus einzelnen Stellen, die außer dem Zusammenhang von Andern angeführt werden, oder durch den Inhalt ihrer Schlüsse und Gründe errathen müssen, welche von Schriftstellern, die sie oft aus der andern Hand haben, oder von ihren Schülern, oder von Gegnern, die wider sie disputiren, oder von einem Compilator, wie Diogenes von Laerte ist, auf uns gebracht worden sind. Eine Kenntniß, die man aus solchen Quellen schöpft, muß mangelhaft und verdächtig seyn; so sehr es auch zuweilen Gelehrte bey Beurtheilung und Verdammung der Sätze der alten Weltweisen sich selbst mögen verborgen haben.

Bey

Bey philosophischen Sätzen und Systemen, die für neu und von den vorigen ganz abweichend angesehen werden, wird ein scharfes Auge immer eine gewisse Grundlage von Ideen ausspühren, die bereits vor ihm in den Köpfen einiger Menschen vorhanden waren; nur vielleicht roh, undeutlich, unbestimmt, oder in keine Verbindung mit andern bekannten Sätzen gebracht. Nicht so wol die erste Erfindung ist das, was das Genie auszeichnet, als vielmehr der vorher nicht wahrgenommene Gebrauch und die Anwendung einer Erfindung, welche vielleicht der Zufall darbot, oder ein spielender Witz hervorbrachte. Jede Sekte behält außerdem nothwendiger Weise von der andern zu der Zeit herrschenden Philosophie einen großen Theil, oder bezieht sich auf dieselbe oft durch stillschweigende Gegensätze. Selbst die Sprache, die Einkleidung, der Ausdruck hänget so sehr vom Zeitalter ab. Alles dieß kömmt bey den Sätzen der alten Weltweisen nicht weniger in Betrachtung, und vielleicht immer mehr und mehr, je weiter man in ihrer Zeitfolge zurückgehet. Es muß sich in der Weltweisheit des blü-

henden Griechenlandes vieles erhalten haben, das aus den rohen Begriffen der frühern Zeitalter abgeleitet war. Die Pythagoreische Schule, die Eleatische, die Jonische gränzte an die Zeiten, in denen sich erst die Sprache zu bilden und fähig zu werden anfieng, philosophische Begriffe auszudrükken. Dichtersprache und Dichterfabel war bisher die Hülle der Philosophie gewesen; auf einmal warf sie dieselbe wol nicht weg, gesetzt auch, daß sie verschiedene Sätze aus den Lehrgebäuden fremder Völker übertrug. In den Sätzen eines Xenophanes, Empedokles, Epicharmus, Parmenides, wie viel mußte noch durch poetische Fiction ausgedruckt seyn, weil man Worte hatte, an die man gewöhnt war, und keine eigentlichern Ausdrücke kannte. Wie vieles mußte aus diesen in die Sprache eines Plato, eines Zeno, eines Aristoteles übergehen! Wie vieles weis man in den Platonischen und Stoischen Lehrsätzen ganz genau, daß es aus den Lehrbegriffen des Empedokles, Heraklits, Pythagoras, u. s. w. entlehnt war. An Heraklits dunkeln Ausdrücken läßt sich noch der erste Versuch wahrnehmen, für Abstrakta Zeichen zu

fin-

finden. *) So auch an des Parmenides Stephane; so an der Eleatischen Sekte kugelförmigen Gestalt der Gottheit; sie sollte vermuthlich mehr nicht als unsern Begriff vom Selbstständigen bezeichnen; so wie andre den Würfel dazu brauchten.

Vor allen hatte der physische Theil der Philosophie verschiedenes, was aus den alten Dichtern zuerst ausfloß, sowol in der ganzen Behandlung, als im Ausdruck. Alle die alten Schulen fiengen mit der Entstehungsart des Weltbaues an, wie in den frühern Zeiten die Dichter mit den Kosmogonien. Da diese ihre Sätze in bildliche Ausdrücke gefaßt, und alles, was sie sich als Ursache und Wirkung dachten, in Personen, Handlung und Fabel verwandelt, und aus den Elementen und den aus ihnen gebildeten Körpern Wesen, die man Gottheiten nennt, gemacht hatten, so blieb im Ausdruck der Schule des Pythagoras von Elea und der Abkömmlinge, verschiednes Bildliches, selbst da, wo man, nach dem gewöhnlichen Feh-

 ler

*) Z. E. seine ὀδος ανω κατω, sein ἀδης und Ζευς, seine παλιντροπος ἁρμονια κοσμου, und überhaupt seine ψυχαι.

ler der ältesten Weltweisen, anfieng, metaphysische Gründe den physischen unterzuschieben. In den Fragmenten des Empedokles kömmt noch verschiedenes vor, das den Bildern im Hesiod und Homer nah kömmt: als wenn er sagt: **ich will dir zuerst die vier Principia von allem anzeigen: der blitzende Jupiter, die nährende Juno, Aidoneus und Nestis.** *)

Oder

*) Die bekannten Verse, (beym Diog. Laert. VIII. 76. Sextus IX. S. 620. u. a. Orten.) die so verschieden geschrieben werden, aber vermuthlich so stehen müssen:

> Τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·
> Ζεὺς ἀργὴς, Ἥρη δὲ φερέσβιος, ἠδ' Ἀϊδωνεὺς,
> Νῆστις δ' ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

Vom Sinne des letzten Verses finde ich nicht, wie ihn die Gelehrten gefaßt haben; daß das Wasser durch die Nestis verstanden werde, wissen wir: aber wer sagt uns, wie fern sie die sterbliche Quelle mit Thränen benetzt? Ungereimt ist die Erklärung beym Stobäus Ecl. Phys. lib. I, 13. p. 25. Man könnte es deuten: sie, die mit ihren Thränen den Quell der Wasser erzeuget; wie in den Verwandlungen Mägdchen Quellen weinen: aber was ist dann

der

Oder wenn im güldenen Zeitalter **Cypris** allein **verehrt ward;** oder wenn die vernünftigen und sinnlichen Neigungen des Menschen so ausgedrückt werden: **Hier steht die Chthonie** (die Irdische) **und die weitschauende Heliope** (Sonneblickende), **die blutige Deris** (Zwietracht) **und reizende Harmonia; bey ihnen die Calliste, Aischre, Thoosa, Deinare,** (Schöne, Häßliche, Schnelle, Langsame,) **die schöne Nymertes** (Wahrheit) **und die**

der sterbliche Quell: κρουνωμα βροτειον?
Mir deucht die Auflösung folgende zu seyn: Aidoneus ist die Erde, und Nestis das Wasser, beyde aber sind als unterirdische Wesen, oder Gottheiten, betrachtet, eben das, was sonst Pluto und Proserpina; das Wasser fließt ja unter der Erde. Als Proserpina benetzt sie das Auge der Sterblichen (den sterblichen Quell, versteht sich, der Thränen,) mit Thränen; indem sie auf die Menschen das harte Schicksal des Todes eindringen läßt. Νηστις war wahrscheinlicher Weise von νεος abgeleitet, so wie νητος, νητη, das, wie novissimus, das unterste bedeutet, so wie auch Pollux (B. II, §. 208.) das Intestinum jejunum erklärt.

die schwarzverhüllte Asaphia (Dunkelheit). Die ροηφορα und στασις der Dinge war vom Begriff des Principiums vom Wasser abgeleitet, so wie dieses vorher durch den Ocean, der immerbeweglich um die Welt herumströmt, ausgedrückt war. Eben diese dichterische Einkleidung machte der damalige Unterricht noch geläufiger, so lange alte philosophische Gedichte und Gesänge, selbst in den geheimen gottesdienstlichen Feyerlichkeiten, die philosophischen Sätze und Hypothesen enthielten, und Homer gelesen ward, der jene alte Dichterphilosophien genußt, und ihre Einkleidung abstrakter Sätze in Fabeln und handelnde Gottheiten verwandelt hatte.

Indessen verlor man schon in den nachfolgenden Zeiten diese Erklärungsart der philosophischen Sätze aus dem Gesichte. Von einigen Sätzen verlor sich so gar der wirkliche Sinn. Wie viel ungereimte Erklärungen haben die spätern Pythagoreer und Platoniker von sinnbildlichen Ausdrükken der Häupter ihrer Sekten gemacht! Man wird sich hierüber weniger wundern, wenn man in andern Fällen bemerkt hat,

wie

wie wenig oft die größten Leute so gar von ihren Religionsgebräuchen und ihren Alterthümern unterrichtet waren.

Bey der geringen Naturkunde, welche die ältesten Philosophen, diese Kinder in der Naturlehre, besaßen, war es leicht, daß sie Pflanzen und andern natürlichen Körpern übernatürliche Kräfte beylegten. Hierzu bedenke man, daß in der Reihe der Abstammung der Weltweisen die begeisterten Lehrer, die Propheten, *) allen vorausgiengen; daß die ersten Lehrer der Weisheit Geisterseher waren, und daß sie nicht immer künftige Dinge vorhersahen, sondern auch gute Räthe, Warnungen, Lehren gaben, alles aber als von der Gottheit offenbaret vorbrachten. Der begeisterte Ausdruck ward hiedurch dem philosophischen Vortrage noch mehr eigen; und beydes zusammengenommen kann erklären, wiefern ein Epimenides und Pythagoras mit allen ihren Träumereyen gar sehr weise Leute und weit davon entfernt gewesen seyn können, Betrüger abzugeben. Man muß sich einmal für allemal in die entfernten Zeitalter [illegible] ins

*) Μαντεις.

im Geiste versetzen können, oder man unterlasse es ganz, vom Werthe und Unwerthe ihrer Meynungen und Handlungen zu urtheilen.

Dem Angeführten zufolge läßt es sich vielleicht behaupten, daß man zur alten Philosophie, wenn man in dieselbe eindringen will, ein wenig Dichtergenie mitbringen muß. Wenigstens muß man, wenn man die alten Lehrbegriffe, vorzüglich die Platonischen und Stoischen, nach ihrer Entstehungsart studiren will, die alte Dichtersprache vollkommen inne haben, um in einigen Fällen auf die Spur der Ausdrücke und Vorstellungsarten zu kommen, deren sich die Philosophen bedienen. Der Uebergang der Helden in die Gestirne, der Hades, der ganze Zustand nach dem Tode, dessen Schilderung Plato selbst einen Mythus nennt, die Lehre von den Dämonen, sind Begriffe, welche der Philosoph aus der alten Welt beybehielt, konnte er auch bessere geben. Was hat man alles über des Sokrates Dämon gesagt! man setze sich in die ganze Denkungsart des Zeitalters, so wird es niemanden einfallen, Betrug oder blödsinnige Schwärmerey darinn zu finden; so

wenig als in dem Hahn, den er dem Aesku-lap zu schlachten befiehlt: ein vielsagendes edles Bild zum Ausdrucke seiner Befreyung aus diesem Leben.

Daß Plato die Einbildungskraft eines Dichters oft dem philosophischen Scharfsinn vorwalten lasse, ist bekannt. Aber den Stoff zu seinen poetischen Bildern muß man in den Dichtern der ältern Zeiten aufsuchen. Sein Eros, seine beyden Pferde mit dem Kutscher, seine Metis, seine Ananke, seine Mörä, sind aus ältern Gedichten.*)

Hätten wir noch einige von den ältesten Lehrgedichten oder Gesängen, so würde die Einsicht in verschiedene Stücke leichter seyn. Besäßen wir wenigstens den Empedokles noch! Jetzt müssen wir die Bruchstücke zusammensuchen, die sich hier und da von ihm sowohl als von andern alten Philo-sophen

*) Das bekannte Νεικος und Φιλια oder Ερως, die beyden Pferde sind vermuthlich aus dem Parmenides entlehnt, wie man leicht einsehen kann, wenn man das große Fragment aus ihm beym Sextus nachsehen will.

sophen finden. Eine Anlage einer solchen Sammlung der Ueberbleibsel aus Weltweisen, die in Versen geschrieben haben, hat Heinrich Stephanus gemacht; *) jetzt könnte sie unter eines belesenen Gelehrten Hand gar beträchtliche Ergänzungen und Berichtigungen erhalten. Zu einer Sammlung der Fragmente des Empedokles ist uns verschiedentlich Hoffnung gemacht worden; sie würde für den, der sie zu brauchen wüßte, für etwas sehr schätzbares anzusehen seyn. Auch die Fragmente anderer alten Philosophen in eine Sammlung gebracht, allenfalls in einzelnen Bändchen, würde eine leichtere und sicherere Uebersicht des Eigenthümlichen geben.

Homer, welcher so viele der alten philosophischen Sätze, zumal aus der Naturlehre, so wie sie in Handlung verwandelt waren, als Erzählung oder als Maschine in seine Epopöen aufgenommen hat, giebt eine andre Quelle ab, aus der sich alte Einkleidung und Ausdruck für philosophische Sätze schöpfen läßt, und ich wünschte, daß jemand einmal den Dichter in dieser besondern Absicht läse, um diejenigen Mythen aufzusuchen,

*) Poesis philosophica.

chen, welche aus den ältern Dichtern und Gesängen entlehnt und von ihm zu seiner besondern Absicht verändert und gebraucht sind.

Im Hesiod liegt nicht wenig alte philosophische Sprache; verschiedenes trifft man selbst in den Lyrikern, auch in den Chören der tragischen Dichter an; so wie Aeschylus hauptsächlich verschiedne alte philosophische Begriffe eingeflochten hat: man lese seinen Prometheus; nicht weniger Euripides, obgleich auf andre Art. In den sogenannten Orphischen Gedichten, die, so verschiedene Verfasser sie vielleicht haben, doch theils von hohem Alter sind, theils ältere Gedichte dieser Art nachahmen, läßt sich der alte Dichtervortrag philosophischer Sätze von einer gewissen Art noch gar wohl ausspähen.

Ueber die Lehrbegriffe der alten Sekten der Weltweisen haben wir bereits vortreffliche Werke. Man hat das gethan, was der einzige Weg ist, der uns übrig bleibt, man hat die Sätze von jeder Sekte aus den besten Quellen aufzusuchen, zusammen zu stellen, und zu verbinden gesucht, um

auf ihre wahre Meynung zu kommen. Nur hat man in vielen Fällen seine eignen Begriffe voraus mit dazu gebracht, nicht immer das Zuverläßige von dem blos Muthmaßlichen abgesondert, und nur mehr als zu oft das Studium der Sprache der Weltweisen verabsäumet. Dieses Studium hat an und für sich große Schwierigkeiten, und wenn es nicht durch genaue grammatische Kenntniß, kritische Genauigkeit, Alterthumskunde, und große Belesenheit unterstützet wird, so kann es in vielen Fällen unmöglich hinreichend seyn, in den eigentlichen Sinn des Weltweisen hineinzudringen; ob man gleich immer einen gewissen ähnlichen philosophischen Satz, aus der ältern oder neuern Zeit findet, den man bey der Stelle ohngefähr unterlegen und sich überreden kann, man verstehe die Stelle.

Der Verfasser des gegenwärtigen Lehrbegriffs der Stoischen Philosophie schien mir also Aufmunterung zu verdienen, da er die sogenannte Geschichte der Philosophie zu einer Lieblingsbeschäfftigung gemacht hat, und vorzügliche humanistische Kenntnisse damit verbindet. Niemand kann

kann abgeneigter seyn, einen Vorredner abzugeben, als ich; ich empfinde sehr wohl, daß man sich in den Augen der Leser ein Ansehen giebt, das ein feineres Gefühl in beyden beleidigen muß; indessen ist es zuweilen eine Pflicht, auch das feinste Gefühl zu unterdrücken. Ein junges aufkeimendes Genie ans Licht zu bringen, das vielleicht aus Mangel einer liebreichen Pflege in der Dunkelheit schmachten würde; gute natürliche Anlagen, schöne erworbene Kenntnisse, vorzügliche Seelenkräfte und Ausbildung derselben in bestimmten Fächern; die Wahrnehmung von allem dem fordert einen akademischen Lehrer auf, sie dem Theil des Publici, dem daran gelegen seyn kann, anzuzeigen. Herr **Tiedemann** hatte schon vor mehrern Jahren seine akademischen Studien vollendet; seine Neigung zu den philosophischen Wissenschaften, insonderheit zu der Geschichte der Philosophie und der alten Litteratur, vermochte so viel über ihn, daß er Göttingen noch einmal zu seinem Aufenthalte wählte. Als Mitglied des philologischen **Seminarii** hat er mir theils bey dem Interpretiren, theils in seinen Aufsätzen und

in der Vertheidigung derselben Gelegenheit gegeben, daß ich einen vorzüglichen Fortgang in der alten römischen und griechischen Litteratur, und viel Scharfsinn in hermenevtischen und kritischen Uebungen an ihm wahrnahm. Ich glaubte also nicht ohne Grund mir die Vorstellung von ihm machen zu können, daß er in dem Studio der alten philosophischen Lehrbegriffe nicht unglücklich seyn dürfe. Wie weit meine Neigung gegen diesen jungen Gelehrten mich verführet habe, überlasse ich dem Leser aus der gegenwärtigen Schrift selbst zu beurtheilen. Göttingen, den 28. August, 1776.

C. G. Heyne.

Druck-

Druckfehler

im ersten Theil.

Seite 19 Z. 13 vor l. von
= 22 = 15 hintergeben lassen l. hintergehen zu lassen
= 26 = 2 einer l. einem
= 37 = 4 ihrer l. ihre
= 48 = 11 Materien l. Materie
= 53 = 24 so l. so aus. Z. 27. so aus l. so
= 80 = 6 αιϑητηριον l. αιϑητηριου. Z. 26. αιϑητηριον l. αιϑητηριου
= 90 = 25 erheben l. erhoben
= 93 = 8 des Behälters l. das Behältniß
= 100 = 19 ihm l. ihnen
= 146 = 14 ακπεμπομενη l. εκπεμπομενη
= 163 = 6 finde l. finden
Ebendas. = 7 mache l. machen
Seite 169 = 24 πλωσει l. πτωσει.
= 196 = 7 ubrige l. übrigen

Im zweyten Theil.

Seite 7 Z. 23. worden l. werden
= 8 = 22 fallende l. fallenden
= 9 = 23 sie l. ihn
= 11 = 5 werde l. werden
= 21 = 8 παρεληλοϑοτα l. παρεληλυϑοτα.
= 57 not. αποτειλεισϑαι l. αποτελεισϑαι.
= 58 = 9 Ideen l. Idee
= 62 not. 1. μεμορψωϑαι l. μεμορφωϑαι.
= 63 = 22 wie sich l. wie sie sich

Seite

Seite 67 not. 2. gehören die Worte in omnibus sunt omnia unter die folgende Seite.

= 82 Z. 16 wenig l. eng

= 109 = 16 wehren l. wahre

= 144 = 7 moralische l. menschliche

= 154 = not. 1. απαιδεοτων l. απαιδευτων.

Ebendas. not. 2. αναληθηση l. αναλυθηση.

Seite 156 Z. 5 aber l. oder

Im dritten Theil.

Seite 10 Z. 15 vor l. von

= 23 = 2 von l. vor

= 83 = 21 Thiere l. Thieren

= 107 = 1 zufällig l. zufällige

= 111 = 15 gesinnt l. gesinnt seyn

= 125 = 23 seinen l. seiner

= 134 not. ανοπεςβλητων l. ανυπεςβλητων; ανοπεςβατων l. ανυπεςβατων.

= 177 Z. 7. λοπη l. λυπη.

= 205 = 13. ein l. für ein

= 224 = 6. bereiteten l. bereiten

= 235 = 19 einen l. einer

= 240 = 20 vor l. von

= 247 = 20 bekümmern l. bekümmert

= 261 = 10 desselben l. derselben

= 262 not. επιθυμησισ l. επιθυμησης.

= 269 Z. 23 darum l. darinn

= 288 not. τωδε l. τωνδε.

Einleitung.

Von
der Philosophie überhaupt.

Von der Philosophie geben zwar die Stoiker verschiedene Definitionen, die aber doch, wenn man ihren Sinn genauer untersucht, alle darin übereinkommen, daß sie diejenige Wissenschaft ist, die uns zu guten, brauchbaren, und glücklichen Menschen machen soll. Einige, sagt Seneka (ep. 89.) haben behauptet, die Philosophie sey das Studium der Tugend; andere, das Bestreben, seinen Geist zu bessern; noch andere endlich, das Bestreben nach gesunder Vernunft (appetitio rectae rationis), die hier aber

Definition der Philosophie.

nicht, wie gewöhnlich, solche Meynungen bedeutet, die mit den Gedanken der meisten Menschen übereinstimmen; sondern wahre, feste, durchgedachte Grund-Sätze und Meynungen über die wichtigsten Gegenstände. Mit diesen Erklärungen stimmt auch die des Plutarchs überein: (de plac. phil. I. prooem.) die Philosophie ist eine Uebung einer brauchbaren Kunst, (ασκησις τεχνης επιτηδειου), das brauchbare aber besteht einzig und allein in der Tugend. Hieraus erhellet, daß die Stoiker zur Absicht der Weltweisheit allein die Besserung des Menschen und sein Glück angenommen haben, welches sie zwar nirgends ausdrücklich behaupten: aber doch deutlich genug zu erkennen geben, um es außer Zweifel zu setzen. Denn auch außer diesen Erklärungen, in denen diese Absicht offenbar enthalten ist, sagt Epiktet (Ench. ſ. 60.): der vornehmste und nothwendigste Theil der Philosophie ist derjenige, der von der Anwendung der Lehr-Sätze handelt, als z. B. daß man nicht lügen soll. Hierin also stimmen sie mit den meisten unter den Alten,

Ihr Endzweck.

cap 46 Cf Seneca ep 16, 20, 24, 106; M. Ant. 10, 16;

Alten, dem Sokrates, Antisthenes, Epikur, und auch denen unter den Neuern überein, die nicht philosophieren, um zu philosophieren, sondern andere und sich selbst dadurch glücklich zu machen. Wenn diese Absicht dem ganzen Umfange der Weltweisheit angemessen gemacht werden soll: so muß sie noch etwas näher bestimmt werden; denn versteht man blos die moralische Besserung des Menschen darunter: so ist sie zu eng, und faßt die politischen, ökonomischen, und andere Untersuchungen nicht in sich, die sie doch gleichwohl auch zur Philosophie rechnen; versteht man aber alles darunter, was überhaupt zum Glücke und zur Wohlfahrt der Menschen gehört: so ist sie zu weit ausgedehnt, und begreift auch Mathematik, Jurisprudentz u. s. w. unter sich, die sie doch nicht als Theile der Weltweisheit annehmen wollen. Darin haben also die Stoiker einen Fehler gleich am Eingange ihres Systems begangen, daß sie nicht bestimmt und genau genug das gedacht haben, was sie durch die Philosophie erreichen wollten, einen Feh-

ler, der aber um desto verzeihlicher ist, da ihn keiner ihrer Zeitgenossen und Nachfolger bis auf unsere Zeiten hinab völlig verbessert hat.

Eintheilung der Philosophie in die theoretische und praktische.

Aristoteles, und wir mit ihm, theilen das ganze Reich der Philosophie in zwo große Provinzen, deren erste die theoretischen, die andere die praktischen Lehren unter sich begreift. Obgleich Panätius die Tugend in die theoretische und praktische abtheilt: (Laert. VII. f. 92.) so finde ich doch nicht, daß weder er, noch sonst einer aus der Stoischen Schule die Anwendung davon auf die Weltweisheit gemacht hat, und ich glaube daher, mit Recht behaupten zu können, daß ihnen diese Eintheilung der Philosophie entweder unbekannt geblieben sey, oder auch, daß sie sie nicht für brauchbar genug gehalten haben, um sie in ihr System aufzunehmen. Und in der That, wenn man die Schwierigkeiten und Streitigkeiten, die daraus entstehen, nebst der Unmöglichkeit erwägt, die Lehren so von einander abzusondern, daß unter den theoretischen keine praktische, und unter den

prakti-

praktischen keine theoretische vorkommen: so scheinen sie nicht so ganz unrecht diese Eintheilung übergangen zu haben. Wahr bleibt es immer, daß einige Lehren der Weltweisheit blos zum Unterrichte, andere hingegen blos zur Ausübung da sind: aber diese Betrachtung in dem Vortrage des Systems selbst anzuwenden, scheint, wo nicht unmöglich, doch wenigstens höchst schwer, und in manchen Fällen eine Quelle der Dunkelheit und Trockenheit zu seyn.

In Logik, Physik, und Moral.

Wichtiger ist die andere von den meisten Philosophen seit Sokrates Zeiten angenommene Eintheilung der Weltweisheit in Logik, Physik und Moral, die auch von den Stoikern genau beybehalten wurde. (Sext. Emp. Pyrrh. hyp. II. 21. adv. log. I. §. 16. Plut. de plac. phil. prooem. de repugn. Stoic. Laert. VII, 39. Sen. ep. 89.) Der Grund dieser Abtheilung liegt, wie Plutarch (de plac. phil. prooem.) ausdrücklich bemerkt, in der Definition der Philosophie selbst; denn da diese das Studium der Tugend, die Tugend aber dreyfach, nemlich logisch,

X Buhle Commentat. Reg. Gotting. To. XI p 254 &c

physisch, und ethisch ist: so muß die Weltweisheit gleichfalls diese drey Theile haben. Um diese dreyfache Gattung der Tugend nicht ungereimt zu finden, muß man sich erinnern, daß das Wort Tugend (αρετη) hier in derjenigen allgemeinen Bedeutung genommen wird, in welcher es die Vollkommenheit einer jeden Sache anzeigt, und daher auch von Statuen gebraucht wird. (Laert. VII. 90.) Von dieser Eintheilung der Tugend spricht auch Laertz (VII, 92): aber weder er, noch sonst ein Schriftsteller hat es für gut gefunden, uns ihren eigentlichen Grund aufzubehalten. Einiges Licht giebt uns indessen Cicero (de fin. III, 21.), der in der Person des Cato die Dialektik deswegen eine Tugend nennt, weil sie uns verhindert, einem falschen Satze Beyfall zu geben, das heißt, uns hintergehen zu lassen; die Physik aber darum, weil sie die Unwissenheit und Irrthümer hebt, denen wir ohne sie unterworfen seyn würden. Da nun, fährt er fort, Unwissenheit, Irrthum, Unbedachtsamkeit im Glauben Fehler (vitia) sind: so werden diejenigen Dinge,

Dinge, die ihnen entgegenstehen, und uns verhindern, in sie zu fallen, mit Recht Tugenden genannt. Hieraus nun läßt sich folgendes Raisonnement der Stoiker ableiten: der Mensch ist nur denn ganz vollkommen, wenn er seine Vernunft in der Untersuchung der Wahrheit recht zu gebrauchen weis, die ihn umgebenden Dinge genau und mit Gewißheit kennt, und endlich von seinen Kenntnissen in seinen Handlungen denjenigen Gebrauch macht, der zu seiner und des Ganzen Wohlfahrt der beste ist, folglich sind die drey Stücke, Logik, Physik, und Moral Vollkommenheiten oder Tugenden, weil sie die Mittel sind, dadurch er sich zur Vollkommenheit erheben kann, das heißt mit andern Worten, die Tugend ist dreyfach, logisch, physisch, und ethisch. Daß dieser Schluß mehr beweiset, als er beweisen sollte, ist offenbar; denn ihm zu folge müssen wir alle erdenkliche Künste und Wissenschaften unter die Zahl der Tugenden aufnehmen, weil sie alle unsere Kenntnisse berichtigen und erweitern. Seneka, der im 89ten Briefe eine genaue

Abtheilung der Weltweisheit in ihre verschiedenen Provinzen geben will, hat diesen Abtheilungs-Grund gleichfalls vor Augen gehabt, ihn aber, aus einer seiner Einbildungs-Kraft gewöhnlichen Flüchtigkeit, übersprungen. Die Philosophie, sagt er, ist das Studium der Tugend, Tugend und Philosophie hängen also zusammen; anstatt nun weiter nach den logischen Gesetzen die Folgerung zu ziehen, also hat die Philosophie drey Theile, weil die Tugend sie hat, sagt er blos, sie ist von den meisten und angesehensten Schriftstellern in drey Theile getheilt, und vergißt, was er hätte sagen wollen, und hätte sagen sollen.

In wie ferne gehört sie den Stoikern?

Die Erfindung dieser Eintheilung schreibt Laertz (VII, 39.) dem Zeno zu, und begeht darin einen offenbaren Irrthum; denn schon Sokrates und Aristipp kannten sie, wie aus ihren gegen den Nutzen der Physik und Logik gemachten Einwürfen unleugbar erhellet. Daher widerspricht ihm auch Sextus mit Recht, (adv. log. I. sect. 16.) und behauptet, daß Plato sie zuerst in seinen Schriften ge-

gebraucht, Xenokrates aber ihrer mit ausdrücklichen Worten erwähnt habe. Da nun die Stoiker nicht Erfinder dieser Eintheilung sind: so entsteht die Frage, von wem haben sie sie empfangen? Cicero (de fin. IV, 2.) und nach ihm Aldobrandin (ad Laert. VII, 39.) behaupten: Zeno habe sie von den Platonikern und Peripatetikern entlehnt, ohne einen andern Beweis, als ihren eigenen Ausspruch anzuführen. Ein wenig zu sehr gewagt ist dieser Ausspruch ohne Zweifel; denn schon zu Sokrates Zeiten fieng man an, das weitläuftige Feld der Philosophie zu übersehen, und die Gränzen seiner verschiedenen Theile zu erkennen. Bis dahin waren die Theile von einander abgesondert, einige bearbeiteten die Physik allein, andere die Dialektik, und Sokrates selbst machte die Moral zu seiner Lieblings-Wissenschaft. Alle diese nannten sich Philosophen, alle sagten: sie lehrten Philosophie, es war also natürlich, daß man damals allgemein anfieng, diejenigen Wissenschaften, die bis dahin vorzüglich waren getrieben worden, als ver-

schiedene Theile einer einzigen Haupt-Wissenschaft anzusehen, und weil dieses die Moral, Physik, und Logik waren, diese als Theile der Weltweisheit anzunehmen. Ohne also dies aus der Platonischen Schule zu nehmen, konnte und mußte Zeno, wenn er auch nur einige Bekanntschaft mit der Weltweisheit gehabt hätte, es von selbst beobachten. Dieser eigene Beobachtungs- und Untersuchungs-Geist des Zeno zeigt sich auch offenbar in dem Grunde, den er von dieser Abtheilung angab; denn Plato war den Betrachtungen der ewigen Urbilder aller Dinge zu sehr ergeben, als daß er den moralischen Menschen zum Haupt-Zwecke seiner Philosophie hätte machen können, und zu sehr über die Niedrigkeit dieser Welt erhaben, als daß er irdische Glückseligkeit durch Weltweisheit zu erlangen hätte trachten können; Zeno hingegen, mehr mit den Menschen der sublunarischen Welt bekannt, und von den schönen Vorstellungen künftiger Welten nicht so sehr hingerissen, suchte nur, auf Erden Menschen glücklich zu machen, und

gieng

gieng *also* hierin seinen eignen, nicht den Platonischen Weg. So viel, glaube ich, erhellt aus diesen Betrachtungen, daß Zeno, wenn er auch diese Eintheilung in der Platonischen Schule gehört, sie doch nicht aus ihr wörtlich entlehnt, sondern nach seinen eigenen Einsichten umgeschaffen, und sich dadurch zu eigen gemacht hat.

Von dieser Abtheilung finde ich bey den Stoikern nur eine einzige Abweichung, die mir aber nicht, wie Laertz zu sagen *scheint*, *als* eine Verwerfung, sondern *als eine* genauere Bestimmung der kleinern unter ihr enthaltenen Theile vorkömmt. Cleanth nemlich theilte die Weltweisheit in sechs Theile, die Dialektik, Redekunst, Moral, Politik, Physik, und Theologie (Laert. VII, 41). Von diesen gehören, wie wir bald sehen werden, die Dialektik und Redekunst zur Logik; die Moral und Politik zur Moral; die Physik und Theologie zur Physik. Cleanth hat also hier nicht die großen, sondern die kleinern Unter-Abtheilungen angezeigt; er ist in der Haupt-Sache

nicht

nicht von den übrigen Stoikern abgewichen, und Laertz hat ihn nicht recht verstanden, wenn er das, was er für Unter-Abtheilungen hält, als besondere Haupt-Theile ansieht.

Wie wurden die Theile vorgetragen?

Die Schwierigkeiten, deren ich oben bey der Aristotelischen Eintheilung der philosophischen Wahrheiten in theoretische und praktische gedacht habe, und die auch bey dem Vortrage der drey großen Theile der Weltweisheit vorkommen, bewogen vermuthlich die meisten Stoiker, Logik, Moral, und Physik vermischt vorzutragen (Laert. VII, 40). Sie fanden, daß sich die Logik nicht gut lehren ließe, ohne die Kenntniß der Seele aus der Physik; die Physik nicht, ohne Grund-Sätze aus der Logik; die Moral nicht, ohne aus beyden Lehr-Sätze herüber zu nehmen. Einige wenige hingegen, die vermuthlich nach der äussersten Strenge lehren wollten, behaupteten, diese Theile müßten vollkommen von einander getrennt vorgetragen werden (Laert. VII, 40).

Eine andere unter ihnen geführte Streitigkeit, deren Laertz allein nur mit wenigen

gen Worten gedenkt, betraf die Frage, ob diese Theile, Theile der Philosophie selbst, oder nur ihres Vortrages sind? (Laert. VII, 41.) Die genauern Bestimmungen dieser Streit-Frage, die Gründe beyder Partheyen sind verlohren gegangen, und Laertz redet davon so kurz und dunkel, daß man sich keinen deutlichen Begriff davon machen kann, und daher geneigt wird, sie zu der Klasse derjenigen übertriebenen Subtilitäten zu rechnen, an denen diese Schule keinen Mangel hat. Denn ich sehe nicht, was für ein merklicher Unterschied entsteht, wenn man sagt, die Logik, Moral, und Physik sind Theile der Philosophie, oder, sie sind Theile des Vortrages der Philosophie; da wir die Philosophie nicht anders als im Vortrage und durch Vortrag kennen, und uns keine Idee von der Philosophie eines erhabenern Wesens, als wir sind, machen können. Wenn auch diese Abtheilungen blos Folgen unserer eingeschränkten Geistes-Kräfte sind, und wenn die Gottheit sich ihrer in ihren unendlich über die unsrigen erhabenen philosophi-

schen

schen Kenntnissen nicht bedient: so bleibt es doch gewiß, daß sie Theile einer Philosophie, unserer Philosophie seyn müssen, und daß folglich für uns kein Nutzen daraus entsteht, ob wir dies bejahen oder verneinen.

Ihre Ordnung?

Erheblicher ist die Frage, wie müssen die Theile der Weltweisheit geordnet werden, wenn man sie mit Nutzen vortragen will? die gleichfalls nicht auf einerley Art von ihnen beantwortet wurde. Denn Zeno, Archedemus, und Eudemus, setzten zuerst die Logik, dann die Physik, und zuletzt die Moral; Diogenes von Ptolemais fieng von der Moral an; Appollodor setzte die Moral in die Mitte; Panätius und Posidonius fiengen von der Physik an; und Chrysipp vertheidigte bald die erste Ordnung des Zeno, bald aber des Appollodor seine (Laert. VII, 41). Die Gründe dieser verschiedenen Partheyen sind bis auf einige wenige verlohren gegangen, man kann aber leicht muthmaßen, daß sie nicht einerley Absicht gehabt haben, wenn sie so verschiedene Ordnungen wählten, und daß vornehmlich

nehmlich Chrysipp nicht, ohne die Sache von verschiedenen Seiten zu betrachten, so verschiedene Stellungen der Theile der Weltweisheit vertheidigt habe. Diese Vermuthung breitet über den dem Chrysipp vom Plutarch vorgeworfenen Widerspruch, und über den zwischen Plutarch und Laertz vom Lipsius bemerkten Gegensatz einiges Licht aus. Aus dem Plutarch (de repugnant. Stoicor.) sieht man sehr deutlich, daß Chrysipp zwo ganz verschiedene Fragen abhandelt, wenn er die Theile der Philosophie auf verschiedene Art ordnete; die eine, wie muß sie vorgetragen werden, wenn alles gründlich bewiesen werden soll? die andere, wie muß man sie lehren, wenn man sie jungen Leuten auf die nützlichste und leichteste Art faßlich machen will? Denn junge Leute, spricht er am angeführten Orte, müssen zuerst die Logik, dann die Moral, und endlich die Physik hören, und hier handelt er offenbar von der letzten Frage; ferner: man kann auf keine bessere Art vom Guten und Bösen, von den Tugenden, und von der Glückseligkeit handeln,

deln, als wenn man die Lehren von der Natur der Dinge und der Regierung der Welt vorausgeschickt hat, und hier untersucht er die erste Frage. Aber wenn dies ist, so hätte ja der scharfsinnige Plutarch diesen Unterschied gewahr werden, und einsehen müssen, daß er dem Chrysipp hierin keinen wahren Widerspruch zur Last legte. Dieser Einwurf entscheidet hier nichts, denn Plutarchs Absicht war, einmal alle nur mögliche Widersprüche der Stoiker aufzusuchen, er nahm daher alles, was auch nur den Schein eines Widerspruches hatte, begierig auf, ohne es tiefer zu untersuchen. Hiezu kömmt noch, daß Sextus ziemlich deutlich den Unterschied dieser beyden Fragen zu erkennen giebt, indem er die Gründe angiebt, um derer willen die Logik den ersten, die Moral den andern, und die Physik den letzten Platz einnehmen muß. Die Logik, sagt er (adv. log. I. sect. 22.), muß den Verstand bilden, damit er das, was ihm anvertrauet wird, fest behalte, die Ethik muß auf diese folgen, um die Sitten zu bessern; denn wenn schon eine

logische Fertigkeit erworben ist: so ist der Vortrag der Moral mit keinem Schaden verbunden; zuletzt aber muß die Physik gesetzt werden, weil sie erhabener ist, und tiefere Untersuchungen erfordert. Es ist offenbar, daß derjenige oder diejenigen Stoiker, aus welchen Sextus diese Vorschriften nahm, auf die Fähigkeiten der Lernenden hinsahen, als sie diese Ordnung fest setzten; denn die zuletzt deswegen gesetzte Physik, weil sie schwerer ist als die übrigen Theile, beweiset offenbar, daß hier von einem solchen Schüler der Weltweisheit die Rede ist, der noch keinen Grund gelegt hat, und dem man daher ihre Erlernung so viel als möglich ist erleichtern muß.

Die andere Ordnung hingegen, die Laertz dem Zeno zuschreibt, und die auch Plutarch den Chrysipp vertheidigen läßt, ist die natürliche Ordnung der Materien und ihrer Folge aus einander; dies beweisen außer der schon angeführten Stelle noch folgende Worte Plutarchs: man kann die Gerechtigkeit aus keinem andern Principio als aus dem Jupiter, oder

Gott, und der gemeinschaftlichen Natur aller Dinge ableiten: ferner, nach den Lehren von der Natur muß man die vom Guten und Bösen setzen; denn es giebt kein andres besseres Principium, von dem man diese ableiten könnte, und die Untersuchungen über die Natur verdienen aus keiner andern Ursache angestellt zu werden, als um das Gute und Böse gehörig zu unterscheiden. Am deutlichsten sagen es aber diese Worte: es ist offenbar, daß Chrysipp sich widerspricht, da er behauptet, daß die Physik der Erkenntniß-Grund des Guten und Bösen sey, und doch die Regel giebt, daß man sie nicht vor, sondern nach der Moral vortragen müsse.

Anmerkungen über diese Ordnung.

Dieser Grund der Stoiker, die Logik zuerst vorzutragen, hat auch noch lange hernach, und selbst in unsern Zeiten seine Stärke behalten, und man muß gestehen, daß sie, alle Neben-Umstände bey Seite gesetzt, gantz richtig schloßen; denn da die Logik ihrer Absicht nach diejenige Wißenschaft ist, die den Verstand auf-

klären

klären und richtig denken lehren soll: so hat man allerdings hinlängliche Ursache, durch sie die jungen Leute zu tiefern Untersuchungen vorzubereiten. Allein von einer andern Seite betrachtet, und auf die Logik, so wol der Stoiker, als auch anderer Philosophen angewandt, möchte er vielleicht vieles von seinem Gewichte verlieren. Denn, ist nach ihrer damahligen, und größtentheils auch noch jetzigen Einrichtung, die Logik geschickt, Denker zu bilden? Man weiß, daß viele dieses vor der neuern Logik verneinet haben, mit eben dem, ja mit noch mehrerm Rechte kann man es auch von der Stoischen verneinen. Die Erfahrung hat hinlänglich gelehret, daß man mit allen logischen Rüst-Zeugen keine Genies gebildet, eher aber einige in ihrer Geburt erstickt hat. Hiezu kömmt noch, daß die Stoische so wenig als irgend eine andere Logik ohne Psychologie weder hinlänglich verstanden, noch gründlich genug gelehret werden kann. In diesen beyden Stücken haben also die Stoiker offenbahr Unrecht, wenn sie die

Logik zuerst setzen; darin, daß sie kein hinlängliches Vorbereitungs-Mittel ist, und darin, daß sie der wesentlichen Ordnung der Materien nach nicht voran gehen kann.

In Ansehung des Platzes der Physik haben sie mehr Recht; denn die Lehren von Gott, von der Natur des menschlichen Willens, von der göttlichen Regierung der Welt, müssen nothwendig vorher gehen, ehe man die Lehren von den Pflichten, von den Trost-Gründen in Unglücks-Fällen, von dem Betragen der Menschen gegen einander deutlich und gründlich vortragen kann. Auch darin haben sie nicht gantz Unrecht, daß sie jungen Leuten eher Moral, als tiefe Physik, oder Metaphysik bekannt machen wollen, denn jene sind größtentheils verständlicher, den täglichen Erfahrungen, und gemeinen menschlichen Begriffen gemäßer, als diese. Da meine Absicht ist, Stoische Weltweisheit, so viel möglich ist, stoisch vorzutragen: so wird der Leser hieraus schon selbst die Folgerung ziehen, daß ich mich in der Ordnung dieser

drey

drey Haupt-Theile derselben nach der strengen didaktischen Vorschrift Zenos und Chrysipps richten, die Logik zuerst, dann die Physik, und zuletzt die Moral abhandeln muß.

Innhalt und Einrichtung der Logik.

Man wird ohne Zweifel aus dem bisher gesagten schon die Beobachtung abgeleitet haben, daß die Stoiker mit den Worten Logik, Moral, und Physik nicht dieselben Begriffe verknüpfen, die wir unserer Eintheilung der philosophischen Wißenschaften gemäß damit verbinden, daß sie zwar in den Haupt-Begriffen von diesen Wißenschaften, ihren eigentlichen Absichten, und Innhalte, größtentheils mit uns übereinstimmen, in manchen Neben-Dingen aber von uns abgehen. Um diesen Unterschied in ein helleres Licht zu setzen, und zugleich um die innere Einrichtung dieser Theile näher zu erklären, will ich ihre Beschaffenheit in einem kurzen Abriße darstellen. Den Innhalt der Logik giebt Seneka auf folgende Art an: sie untersucht die Eigenschaften der Worte, ihre Verbindung zu Sätzen und Urtheilen (structura) und die

Arten der Schlüße (ep. 89). Ihre Absicht setzt er darin, daß wir anstatt des wahren nicht das falsche annehmen. Das Allgemeine giebt er zwar richtig, aber auch, wie es mit allen allgemeinen Ausdrücken zu gehen pflegt, unbestimmt an. Die nähern Bestimmungen dieser Worte müssen wir daher bey andern Schriftstellern suchen, unter denen Cicero (de fin. III, 21) die Absicht der Logik genau so ausdrückt: sie soll uns hindern, einem falschen Satze Beyfall zu geben, und uns nie von einem betrüglichen Scheine der Wahrscheinlichkeit hintergehen lassen, damit wir das, was vom Guten und Bösen gelehrt wird, fest behalten, und gegen die Angriffe der Gegner behaupten können; denn ohne diese Kunst kann jedermann leicht von der Wahrheit abgeleitet, und in Irrthümer verwickelt werden. Am bestimmtesten aber und ausführlichsten drückt sich hierüber Laertz aus (VII, 46). Die Dialektik begreift folgende besondere Vollkommenheiten oder Tugenden unter sich: 1) die Untrüglichkeit (απροπτωσια), die eine

eine Wißenschaft ist, wenn wir unsern Beyfall geben und nicht geben sollen. 2) Die Festigkeit in unsern Meynungen (ανεικαιοτης), die darin besteht, daß wir uns nicht von dem Wahrscheinlichen gleich hinreißen laßen. 3) Die Unbeweglichkeit unsrer einmahl angenommenen Grund-Sätze (ανελεγξια), die darin besteht, daß wir uns nicht von den unsern Grund-Sätzen entgegenstehenden Gründen sogleich bewegen laßen, sie zu ändern. 4) Das gesetzte Wesen (αματαιοτης), welches uns lehret, unsere Gedanken und Empfindungen allemahl auf die Gründe der gesunden Vernunft zurück zu führen. Diese Absicht der Logik ist auch in den drey bekannten Gleichnißen enthalten, in denen sie erstlich die ganze Weltweisheit mit einem Eye, die Logik aber mit der äusern harten Schaale deßelben, zweytens die Philosophie mit einem fruchttragenden Acker, und die Logik mit der ihn umgebenden Mauer, und drittens die Philosophie mit einem Thiere, die Logik aber mit den Nerven und Knochen deßelben verglichen.

 (Laert.

(Laert. VII, 40. Sext. Emp. adv. log. I. sect. 17.)

In der Angabe dieser Absicht nun haben sie theils recht, theils auch unrecht; recht, darin, daß sie die Logik als ein Mittel ansehen, die Lehren der Philosophie gründlicher zu beweisen, sie eben dadurch fester und unbeweglicher zu machen, und sie den Gemüthern der Lernenden tiefer einzuprägen. Unrecht aber darin, daß sie sie als ein Mittel betrachten zur Untrüglichkeit und unumstößlichen mathematischen Gewißheit zu gelangen. Aristoteles und fast alle Neueren mit ihm, die die Logik behandelt haben, haben sich geschmeichelt, durch diese Wißenschaft solche untrügliche Kennzeichen der Wahrheit gefunden, und solche Mittel angezeigt zu haben, dadurch aller Irrthum auf einmahl verbannet, und nichts als unvermischte Wahrheit ans Licht gebracht wurde. Unglücklicher Weise hat die Erfahrung ihren Hoffnungen und Versprechungen allemahl widersprochen, und man ist nach den tiefsten logischen Untersuchungen und ihrer besten möglichen Anwendung

wendung ein eben so dem Irrthume unterworfener Mensch geblieben, als man es vorher war. Zu viel also ist es immer gesagt, wenn man durch Logik untrüglich zu machen verspricht, und immer noch genug erhalten, wenn man weniger irrt, schärfer denkt und beweiset, behutsamer verfährt, als man sonst gethan haben würde. Auch darin ist unstreitig so wol die Stoische als auch alle andere alte Logik zu eng, daß sie kein Mittel an die Hand giebt, wie man selbst denken, durch sich selbst Wahrheit suchen, Begriffe und Grund-Sätze finden soll, welches doch, wo ich nicht irre, weit wichtiger ist, als alle syllogistische Spekulationen und Bestimmungen der verschiedenen Gattungen der Sätze.

Ueber die Unter-Abtheilungen der Logik sind die Stoiker eben so wenig, als über die Theile der Philosophie, den Worten und einigen kleinen Neben-Umständen nach einig. Denn einige theilten sie in zwo Haupt-Wißenschaften, die Dialektik nemlich und Rhetorik (Laert. VII, 41. Sen. ep. 89), weil eine jede Rede entwe-

der zusammenhängend in einem fortgeht, oder zwischen einer fragenden und antwortenden getheilt ist; die Untersuchung also über die erstere Gattung der Rede die Rhetorik, und die über die andere die Dialektik ausmachen muß (Sen. ep. 89). Sie nahmen, wie hieraus erhellet, in die Logik einen Theil auf, der bey uns als eine gantz heterogene Wißenschaft mit Recht angesehen, und in die Aesthetik verwiesen wird, theils weil sie ihn anderswo nicht bequem hinzubringen wußten, theils auch, weil sie ihn der damahligen Einrichtung der Staaten zufolge für zu wichtig hielten, um ihn gantz zu übergehen, und betrachteten daher, ihrer ersten eigentlichen Absicht entgegen, die Logik nicht nur als eine Wißenschaft, die uns ordentlich denken, sondern auch, die uns ordentlich reden lehren soll. Bey einer genauern Untersuchung der Sache würden sie ohne Zweifel mit Aristoteles gefunden haben, daß die Rhetorik nur die Ueberredung zur Absicht hat, daß sie sich dieser gemäß nicht so wohl um das Wahre im strengsten Verstande, als vielmehr

mehr um das Wahrscheinliche und den Schmuck der Gedanken bekümmert, daß sie folglich nicht zu der Wißenschaft gehören kann, die allein das wahre, gewiße, gründliche zu ihrer Absicht hat; und sie folglich in einen Widerspruch verfielen, wenn sie die Logik als eine Mauer der Philosophie, und ein Mittel, die Wahrheit zu erkennen, anpriesen, und doch eine Wissenschaft darin aufnahmen, die mehr den Schein und Schmuck des Wahren, als das Wahre selbst sucht. Einigermaßen läßt sich dieser Fehler rechtfertigen, wenn man mit Cicero die Rede-Kunst als eine Wißenschaft ansieht, die in allen Arten von Vortrag schön, deutlich, und zusammenhängend reden lehrt, die daher auch in philosophischen Schriften von großem Nutzen ist, um sie mit Nutzen lesen, und mit Richtigkeit beurtheilen zu können.

Haupt-stücke derselben.

Nach dieser allgemeinen Eintheilung der Logik folgen nunmehro die kleinen Abschnitte, die uns aber Laertz so dunkel und zweydeutig angiebt, daß es kaum möglich scheint, einen bestimmten Begriff

davon

davon zu geben. Ich setze die Worte selbst her: το λογικον μερος φασιν ενιοι εις δυο διαιρεισθαι επιστημας, εις ῥητορικην και εις διαλεκτικην, τινες δε και εις το ὁρικον ειδος, το περι κανονων και κριτηριων. (VII, 41) Es ist zweifelhaft, ob er sagen will: einige haben die Logik in Rhetorik und Dialektik, andere aber noch überdem in die Abhandlung von Definitionen, die von den Regeln und Kriteriis handelt, getheilt; oder ob der Sinn ist, einige haben die Logik in Rhetorik und Dialektik, andere in die Abhandlung von Definitionen, die von den Regeln und Kriteriis, zerlegt. Wenn man annimmt, die erstere Abtheilung in Rhetorik und Dialektik begreife alle besonderen Theile der Logik in sich, die Lehre von den Definitionen sey also kein besonderer Theil, sondern eine Unter-Abtheilung der Dialektik: so kann man schwerlich glauben, daß das erste die Meynung des Laertz gewesen sey. Auch die andere Erklärung kann unmöglich auf die ganze Stoische Logik paßen, denn die Lehre von Definitionen und Kri-

terien

terien erschöpft den ganzen Innhalt der Logik nicht. Am besten glaube ich mich aus diesen Schwierigkeiten zu wickeln, wenn ich behaupte, daß nach *τινες δε και εις* einige Worte ausgefallen sind; dann kommt folgender Sinn heraus: einige theilen die Logik in Dialektik und Rhetorik, andere aber in . . . und die Lehre von den Kriteriis und Definitionen. Diesem gemäß hat Laertz hier einige kleinere Abtheilungen der Logik vortragen wollen, so wie er oben nach der allgemeinen Abtheilung die kleinere des Posidonius anführt. Ueberdieß ist bey den Worten: *τινες δε και εις το ὁρικον ειδος, το περι κανονων και κριτηριων* noch ein Fehler zu bemerken; denn in dem Kapitel von den Definitionen wird nicht von den Kriterien gehandelt, sondern in dem von der Phantasie; und es ist ungereimt, so heterogene Dinge, als es Kriterien der Wahrheit und Definitionen sind, in ein Hauptstück zu bringen. Ich glaube also, daß die Lese-Art diese seyn müste: *τινες δε και εις το ὁρικον, και το περι κανονων και κριτη-*

ριων,

ϱιων, denn so werden die Kriterien und Regeln in einem besondern Hauptstücke abgehandelt, und nicht mit den Definitionen zusammengeschmolzen. Das folgende bestätigt diese Muthmaßung, denn da unterscheidet er gantz deutlich das Kapitel von den Definitionen von dem von den Kriterien, το μεν ουν πεϱι κανονων και κϱιτηϱιων παϱαλαμβανουσι πϱος το την αληθειαν ἑυϱειν - - και το ὁϱικον ὁμοιως πϱος επιγνωσιν της αληθειας. Diesen Betrachtungen zufolge sind die Stoiker in Ansehung des Innhaltes und der Hauptstücke der Logik einig, gehen aber in der Art, diese Hauptstücke aus der Definition der Logik abzuleiten, von einander ab.

Erklärung und Eintheilung der Dialektik.

Die Rhetorik wird wiederum in verschiedene Abschnitte zerlegt, die ich aber übergehe, theils weil diese Wißenschaft unsern Begriffen nach keinen Theil der Logik ausmacht, theils weil das wenige, was uns von den Stoikern übrig geblieben ist, es kaum verdient, daß man seiner erwähne, da Cicero und Aristoteles alles weitläuftiger, deutlicher und zusammenhän-

menhängender abgehandelt haben, als es sich nach einigen wenigen Stoischen Fragmenten thun läßt. Ich wende mich also zur Dialektik, die sie als eine Wissenschaft definiren, in Fragen und Antworten sich gehörig zu unterhalten, oder weitläuftiger und richtiger, als die Wissenschaft der wahren, falschen, und zu keiner von diesen beyden Claßen gehörenden Dinge. (Laert. VII, 42) Diese Definition scheint dem ersten Anblicke nach etwas überflüßiges zu enthalten, denn warum ist das zu keiner von diesen beyden Claßen gehörenden Dinge hinzugesetzt? Giebt es auch Dinge, die weder wahr noch falsch sind? Allein genauer erwogen, zeugt dieser Zusatz von einer großen Bemühung der Stoiker, alles auf das bestimmteste und richtigste zu definiren; denn nach ihrer Absicht enthält die Dialektik auch Untersuchungen über die verschiedenen Arten der Sätze, als Fragen, Wünsche, Befehle, u. s. w., die, weil sie nichts bestimmtes ausdrücken, und weder bejahen noch verneinen, weder wahr noch falsch genennet wer-

werden können. Um nun auch diese mit in die Definition zusammenzufassen, machten sie den Zusatz, der weder wahren noch falschen Dinge. Aus der Vergleichung beyder Definitionen sieht man ferner, daß die erste der oben angeführten Eintheilung der Logik gemäß eingerichtet ist, und die Dialektik als eine Wißenschaft vorstellt, die blos die Regeln untersucht, wie man in philosophischen Unterredungen gehörig fragen, und auf sophistische Fragen gehörig antworten soll. Sie hat noch einen Abdruck des ersten Ursprunges der Dialektik an sich, die sich da erst zu bilden anfieng, als einer den andern durch künstliche Fragen zu allerhand ungereimten Behauptungen hinzuleiten, und in Widersprüche zu verwickeln suchte. Eben deswegen ist sie auch viel zu eng eingeschränkt, als daß sie den ganzen Umfang der Dialektik ausdrücken könnte, denn zu den Fragen und Antworten gehören doch offenbahr nicht die Lehren von den Syllogismen, Demonstrationen, u. s. w., die sie doch gleichwohl, wie wir bald sehen

hen werden, in die Dialektik aufnehmen. Die andere Erklärung also ist in dieser Absicht vorzuziehen, weil sie die Natur und Absicht der Dialektik genauer bestimmt; aber doch in Ansehung ihres Systems zu weitläuftig, denn da auch in den rhetorischen Vorträgen Wahrheit und Irrthum ist: so läßt sie sich wider ihre Bestimmung auch auf diese ausdehnen.

Die Dialektik wird nun weiter in zwo Haupt-Theile getheilt, den, der von den Worten, und den, der von den durch die Worte bedeuteten Begriffen und Sachen handelt (Laert. VII, 43). Seneka (ep. 89) bestätigt dieses, und läßt uns überdem noch den Grund dieser Abtheilung sehen, der darin besteht, daß bey jeder durch Worte vorgetragenen Sache nothwendig zwey Stücke vorkommen, Worte nemlich, und durch Worte bezeichnete Sachen.

Der Theil von den durch die Worte bezeichneten Sachen enthält wiederum folgende Hauptstücke (Laert. VII, 43. 44) 1) von den Gedanken (φαντασια), 2) von

den aus den Gedanken bestehenden, aber doch des Ausdrucks fähigen Urtheilen (λεκτα), 3) von den Gattungen und Geschlechtern, 4) von den Argumenten und Schlüßen, 5) von den Sophismen. Der von den Worten handelnde Theil wird in folgende Hauptstücke zerlegt: 1) von den Theilen der Rede, 2) von Soloecismen, Barbarismen, 3) von den Gedichten, 4) von der Musik, 5) von den Definitionen und Divisionen. (Laert. VII, 44.)

Aus der Angabe des Innhalts der Dialektik läßt sich nun leicht die Parallele zwischen ihrer und unserer Logik ziehen; denn man sieht, daß sie weit mehr darin aufgenommen haben, als wir es nach dem Aristoteles thun zu müssen glauben, und nach der eigentlichen Absicht dieser Wissenschaft, ohne uns selbst zu widersprechen, thun können. Denn die Untersuchung der verschiedenen Gattungen der Worte, der Fehler im Reden, der Conjugationen und Deklinationen, trägt nichts zur richtigern Erkenntniß und Beurtheilung der Wahrheit bey, sie gehört

hört vielmehr in die Grammatik, deren Pflicht es ist, richtig reden zu lehren.

Ordnung der Theile der Logik.

Ueber die Ordnung, in der sie diese Theile abgehandelt haben, und über die Art, wie sie sie aus einander abgeleitet und mit einander verbunden haben, finde ich nichts aufgezeichnet, das einzige ausgenommen, daß das Hauptstück von der Phantasie den ersten Platz einnimmt, theils weil das Kriterium der Wahrheit dem Geschlechte nach eine Phantasie ist, theils auch, weil die Abhandlung vom Beyfalle, von der Gewißheit und von den Begriffen, die vor den übrigen hergehen muß, nicht ohne die von der Phantasie gründlich geliefert werden kann. Denn die Phantasie oder Vorstellung geht vorher, und dann trägt der Verstand die durch sie empfangenen Materialien mit Worten vor. (Laert. VII, 49.)

Der Leser, der den Innhalt dieser Dialektik etwas näher betrachtet hat, wird bemerkt haben, daß die nach unserer jetzigen Einrichtung der Logik überflüßigen Hauptstücke, von den Soloecismen, Gedichten, der Musik u. s. w.,

nicht eigentlich in den Plan gehören können, den ich zur Stoischen Philosophie überhaupt, und zur Dialektik besonders entworfen habe; weil sie zur Erkenntniß und Beurtheilung der Wahrheit, die der Haupt-Zweck aller Logik ist, nichts beytragen, und weil ich jetzt nur diejenigen Stoischen Lehren zu sammeln die Absicht habe, die zu den drey größern Theilen der Philosophie, Logik, Metaphysik und Moral unumgänglich gehören. Allein auch diese laßen sich nicht einmahl vollkommen nach Stoischer Ordnung und Plane vortragen; denn von verschiedenen Hauptstücken ist uns fast nichts als die Ueberschrift geblieben, und die eigentliche Anordnung der Materien in den kleinern Theilen berichtet uns von den Alten kein einziger. Aus diesen Ursachen habe ich gesucht, das, was ich von der Logik gefunden habe, in drey Haupt-Stücke zusammenzufaßen, deren erstes der Stoischen Absicht gemäß von der Vorstellungs-Kraft, den verschiedenen Arten der Ideen, ihrer Wahrheit und Falschheit, und dem Kriterio der

Wahr-

Wahrheit handelt. In das andere, welches die Worte betrachtet, habe ich die Untersuchungen über die Natur der Worte, ihrer Bildung, die Definitionen und Divisionen, Gattungen und Geschlechter mit Vorbeylassung alles hieher von den Stoikern gezogenen überflüßigen, zusammengefaßt. In dem dritten endlich, habe ich die Lehre von den Schlüßen, Syllogismen, Demonstrationen, und Sophismen vorgetragen. Die hier angezeigte Ordnung der Materien schien mir theils sehr natürlich, weil erst die Gedanken, dann die Worte und Sätze, und endlich die Schlüße, als das schwerste, betrachtet werden; theils auch von dem Geiste, der Stoischen Dialektik nicht gar zu weit entfernt, denn auch hierin wurde zuerst von den Gedanken, und denn von den Worten gehandelt.

Innhalt und Absicht der Physik.

Auf die Logik folgt die Physik oder Physiologie; wir müßen also ihren Innhalt und ihren Endzweck nunmehr etwas mehr aus einander setzen, als es im vorhergehenden geschehen ist. Auf eine all-

gemeine, und eben daher auch sehr unbestimmte Art zeigt Seneka (ep. 89) ihren Innhalt so an: sie erforscht die Natur der Dinge. Aber welcher Dinge? der Gedanken, Worte und Schlüße? das geschieht in der Logik. Der Handlungen der Menschen, ihrer Begierden und Leidenschaften? das geschieht in der Moral. Es bleibt also für die Physik nichts als die Natur und Beschaffenheit der Substanzen in der Welt zu erforschen übrig, und dies bestätigt auch die Definition Plutarchs (de plac. phil. prooem.) in welcher sie derjenige Theil der Philosophie genannt wird, in dem die Welt und die in der Welt enthaltenen Dinge untersucht werden. Zu der Welt nun rechnen sie auch den Urheber der Welt; es enthält also die Physik Betrachtungen über die Körper, die Elemente, die Welt, die Entstehung der Welt, Gott, die göttliche Vorsehung und Regierung der Welt. Diejenigen, die diese Verbindung Gottes mit der Welt nach unsern Begriffen von Gott beurtheilen, werden ihnen unstreitig den Vorwurf

wurf machen, daß sie heterogene Dinge nicht genug von einander abgesondert, und daher Theologie und Physik sehr unlogisch als eine Wißenschaft betrachtet haben; allein eben diese werden auch billig genug seyn, zuzugeben, daß sie nach ihren Begriffen von Gott keinen Fehler begangen haben, weil sie Gott als einen wesentlichen Theil der Natur, ja für die Natur selbst ansahen, und daher die Lehre von Gott mit Recht in die Natur-Lehre brachten.

Die Absicht und der Nutzen der Physik besteht nach dem Cicero (de fin. III, 21) in folgenden zwey Punkten: 1) Daß wir der Natur gemäß leben, und uns richtige Begriffe von unsern Pflichten machen lernen; denn derjenige, der der Natur gemäß leben will, muß die ganze Welt und ihre Einrichtung kennen, und wir können vom Guten und Bösen unmöglich richtig urtheilen, wenn uns nicht die ganze Beschaffenheit der ganzen Natur bekannt ist, und wenn wir nicht wissen, ob unsere Natur mit der übrigen ganzen Natur übereinstimmt, oder nicht;

ja wir sind nicht einmahl im Stande, die berühmten Lehren der alten Weisen, schicke dich in die Zeit, folge Gott, kenne dich selbst, nichts zu viel, recht zu verstehen, wenn wir uns keine Kenntniß der Physik erworben haben. 2) Die Kenntniß der Natur allein ist im Stande, uns zu lehren, wie sehr wir bestimmt sind, gerecht zu seyn, Freundschaft zu halten, und überhaupt uns einander zu lieben; sie allein ist es, die uns zeigt, wie wir die Götter verehren sollen, und wie vielen Dank wir ihnen für ihre Wohlthaten schuldig sind.

Um den Nutzen der Physik auch sinnlich einleuchtend zu machen, drückten sie ihn durch die bekannten drey Gleichniße, von denen schon ein Theil oben angemerkt ist, aus; das erste war, daß die ganze Philosophie einem Baumgarten, die Logik der Mauer desselben, und die Physik den Bäumen selbst ähnlich ist, weil die Bäume die Frucht tragen, die sie mit der Moral verglichen. (Sext. Emp. adv. log. I. sect. 17. Laert. VII, 40) Das andere vergleicht die ganze Philosophie mit einem

einem Eye, die Logik mit der harten Schaale, die Physik aber mit dem Weißen deßelben, weil durch dieses das Küchlein seine Nahrung bekömmt. (Sext. Emp. l. c.) Die Ausleger des Laertz, und andere mit ihnen, merken hier sehr richtig an, daß Laertz in diesem und dem folgenden Gleichniße vom Sextus abweicht; untersuchen aber die Natur dieser Abweichung nicht scharf genug, um zu finden, daß sie bis zum Widerspruche geht. Laertz vergleicht die Physik mit dem innersten des Eyes, das ist, mit dem Gelben, aus welchem das Küchlein gebildet wird, und macht sie dadurch zu der Frucht, da sie doch, nach dem Sextus, nur die Nahrung der Frucht ist. Eben dieser Widerspruch findet auch bey dem dritten Gleichnisse statt, in welchem die ganze Philosophie mit einem Thiere, die Logik mit den Nerven und Knochen, die Physik aber mit dem Fleische und Blute deßelben vom Sextus am angeführten Orte; vom Laertz hingegen mit der Seele des Thieres, die Sextus der Moral ähnlich macht, verglichen wird.

Daß Laertz diese Gleichniße nicht recht sollte verstanden haben, scheint mir deswegen nicht wahrscheinlich, weil er das erste mit dem Sextus übereinstimmend richtig vorträgt; daß die Stoiker selbst sich sollten hier entweder widersprechen, oder auch verschiedene Grund-Sätze angenommen haben, kann ich deswegen nicht glauben, weil von keinem Alten hier ein Widerspruch bemerkt ist, der doch nothwendig ihnen hätte auffallen müssen, da hier von keiner kleinen Abweichung, sondern von dem Nutzen der zween wichtigsten Theile der ganzen Weltweisheit die Rede ist; und da Laertz nicht nur dem Sextus, sondern auch sich selbst widerspricht. Folgende Anmerkungen werden uns die Entstehung dieses Widerspruches, und wo ich nicht irre, auch das bequemste Mittel, ihn zu heben, an die Hand geben. 1) Aus der Stelle des Cicero ist offenbahr, daß die Physik nur um ihres Nutzens in der Moral willen von den Stoikern angepriesen und vorgetragen wird, 2) eben dieses sagt auch das erste Gleichniß so wol beym Sextus, als

als beym Laertz, 3) auch die beyden letzten Gleichniße des Sextus stimmen hiemit vollkommen überein, denn das Küchlein im Eye ist die Frucht, die von dem Weißen ernährt wird, und die Seele eines Thieres erhält nach den Stoischen Hypothesen ihre Nahrung von dem Blute. 4) Die beyden streitigen Gleichniße des Laertz bestehen aus eben den Worten, die in denen beym Sextus enthalten sind; es ist also unleugbar, daß Laertz eben die Absicht dabey im Sinne gehabt hat, die Sextus durch die seinigen erreichen wollte; und folglich bleibt uns nichts übrig, als zu behaupten, daß die Worte beym Laertz durch das Versehen eines unverständigen Abschreibers versetzt worden sind. Dies erhält auch noch dadurch Bestätigung, daß der eigentliche Sinn durch eine kleine Versetzung der Worte sehr leicht wiederhergestellt wird, wie man aus folgendem Versuche gleich sieht: *εικαζουσι ζωῳ την φιλοσοφιαν, οςοις μεν και νευροις το λογικον, προσομοιουντες, τοις δε σαρκωδεσι το ηθικον, τῃ δε ψυχῃ το φυσικον. η πα-*

παλιν ωῳ, τα μεν γαρ εκτος, ειναι το λογικον, τα δε μετα ταυτα το ηθικον, τα δ᾽ εσωτατω, το φυσικον. Durch die Versetzung kommt diese Ordnung heraus: εικαζουσι κ. τ. λ. τοις δε σαρκωδεσι το φυσικον, τη δε ψυχη το ηθικον. η παλιν ωῳ κ. τ. λ. τα μετα ταυτα το φυσικον, τα δ᾽ εσωτατω το ηθικον, durch die Laertz mit dem Cicero und Sextus, auch mit sich selbst, in Uebereinstimmung gebracht wird.

Betrachtungen über die Absicht der Physik.

In dieser Absicht der Physik kommen sie mit denen unter den Alten, die die ganze Philosophie umfaßt haben, mit dem Epikur, dem Plato und Aristoteles in der Haupt-Sache überein, denn alle diese suchten aus der Physik moralische Vortheile zu ziehen, ob sie gleich in der Natur dieser Vortheile sehr weit von einander abgiengen. Denn die Stoiker wandten sie auf die Lehren von der Verehrung Gottes, der Beruhigung in widrigen Zufällen, Epikur auf die von der Verachtung der göttlichen Vorsehung, und die Nothwendigkeit, sich so viel Vergnügen

gnügen zu machen, als es nur möglich wäre; Plato auf die Annäherung zu Gott, die Reinigung von irdischen Begierden, und den seligen Zustand der Seele nach dem Tode; und Aristoteles auf die vollkommene dadurch zu erlangende Wißenschaft aller Dinge an. Diejenigen, die die Physik zuerst und allein bearbeiteten, verkannten ihren wahren Nutzen, überließen sich dem Vergnügen zu untersuchen, um zu untersuchen, ohne zu wissen, wozu sie die Untersuchungen anwenden wollten. Je mehr die verschiedenen Theile der Weltweisheit sich einander näherten, und je mehr man durch Betrachtungen vernünftige Endzwecke zu erreichen suchte, desto deutlicher lernte man einsehen, daß jede Untersuchung, die den Menschen keinen Nutzen bringt, oder bringen kann, als überflüßig anzusehen ist, und nun fieng man auch an, die Absichten zu suchen, zu welchen sich die Physik am besten gebrauchen ließ. Ihren Einflus auf Künste und Wißenschaften, auf das Wohl des Staates, und auf die Verbeßerungen der mensch-

menschlichen Bequemlichkeiten, bemerkte man nicht, und konnte ihn auch nicht bemerken, denn durch die Lehren vom Ursprunge der Welt, von der ersten Materie, von den Elementen, vom leeren Raume u. s. w., die man damahls allein zur Physik rechnete, ferner durch die Betrachtungen über die Natur-Erscheinungen, als Donner, Erdbeben, Regen u. s. w., die man nach der Zeit gleichfalls in die Physik aufnahm, hatte man der Gesellschaft noch keine merkliche Dienste geleistet. Den Nutzen also, den die Physik hier stiftet, kannte man noch nicht; nahm daher blos den moralischen Nutzen zum einzigen Endzweck der Physik an, und begieng darin einen großen Fehler. Denn die Stoiker, um nur von diesen zu reden, die sonst scharfsichtig genug waren, Harmonien und Disharmonien der Ideen zu entdecken, sahen nicht ein, daß sie gegen diese Absicht weit mehr in die Physik aufnahmen, als sie erforderte, daß ihre Betrachtungen über den Regenbogen, und andere Natur-Erscheinungen, die sie weitläuftig in der Physik vortru-

gen,

gen, zur moralischen Beßerung des Menschen nicht genug beytragen, um deswegen in diese Wißenschaft aufgenommen werden zu müssen. Sie bemerkten zwar sehr richtig, daß alle philosophischen Spekulationen dem Menschen nutzen müssen, aber ein wenig zu unbedachtsam und voreilig setzten sie diesen Nutzen allein in die moralische Beßerung des Menschen.

Haupt-stücke der Physik.

Den Innhalt der Physiologie wird man aus folgendem Verzeichniße der darin vorkommenden Haupt-Stücke leicht übersehen können, deren an der Zahl sieben sind. Das erste handelt von den Körpern, das andere von den Principien aller Dinge, das dritte von den Elementen, das vierte von den Göttern, das fünfte von den Wunder-Zeichen, das sechste von dem Orte, und das siebente vom leeren Raume. (Laert. VII, 132) Nach einer andern Methode theilen sie die Physik in drey Abschnitte, deren erster von der Welt, der andere von den Elementen, und der dritte von den Erklärungen der besondern Natur-Erscheinungen

gen handelt. Der erste zerfällt wieder-
um in zwo Unter-Abtheilungen, in de-
ren ersten auch mathematische Untersu-
chungen über die großen Welt-Körper,
als ob die Sonne und der Mond so groß
sind, als sie uns scheinen, über ihre Be-
wegung, und andere ähnliche Fragen vor-
kommen. In der andern kommen blos
physische Abhandlungen vor, in welchen
die Natur oder das Wesen der Welt, die
Materien und Gestalt der Sonne und
Gestirne, die Fragen über die Ewigkeit
der Welt, die Vorsehung Gottes u. s. w.
betrachtet werden. Der dritte Theil von
den Ursachen der besondern Phänomene
wird gleichfalls in zwo kleinere Abschnitte
zerlegt, in deren erstem Untersuchungen
über die Vernunft, die Veränderungen
der Seele u. s. w., im andern aber Be-
trachtungen über die Art, wie wir sehen,
wie ein Spiegel das Bild zurückwirft,
die Entstehung der Wolken, des Don-
ners, Regenbogens, und Kometen, ent-
halten sind. (Laert. VII, 133.)

So weit Laertz, in dem hier entweder
ein großes Versehen oder auch auch eine
betrācht-

beträchtliche Lücke vorkommt; denn er hat die Unter-Abtheilungen des andern Abschnittes, der von den Elementen handelte, gänzlich übergangen, und der doch, wie man aus dem Seneka sieht, gleichfalls in verschiedene Hauptstücke eingetheilet ward. Die Ursachen dieser Abtheilungen, und die Ordnung der Materien, berichtet uns Laertz nicht; sie lassen sich aber doch einigermaßen aus dem Seneka sehen, der jedoch einer andern Art abzutheilen gefolgt ist. Die Physik, sagt dieser (ep. 89), wird in zween Theile getheilt, in den nemlich von den Körpern, und in den von den unkörperlichen Dingen. Diese beyden Haupt-Theile haben wiederum mehrere kleine Abschnitte unter sich; der von den Körpern enthält die Hauptstücke von solchen Körpern, die etwas wirken, und solchen, die sich blos leidend verhalten, und gewirkt werden. Diese letztern nun sind die Elemente, und der von ihnen handelnde Theil wird von einigen nicht weiter eingetheilt, von andern aber wiederum in die Hauptstücke von der Materie, der Ursache, die alles

bewegt, und den Elementen zerfället. Man sieht gleich, daß auch Seneka hier eine Auslaßungs-Sünde begangen, und da er vorher gesagt hatte, daß beyde Theile, so wol der von den Körpern, als auch der von den unkörperlichen Dingen in kleinere Abschnitte zerlegt werde, diejenigen weggelaßen hat, die unter den Theil von den unkörperlichen Dingen gehören. Es erhellt ferner, daß er entweder aus einer gar zu großen Flüchtigkeit, oder auch, weil diese Divisionen ihm nicht erlaubten, einen scharfsinnigen Gedanken anzubringen, nur die größern Theile anzeigt, und keinesweges den ganzen Innhalt der Physik erschöpft.

Anmerkungen über die Physik.

Aus dieser Anzeige des Innhalts der Physik laßen sich folgende Anmerkungen ableiten: 1) sie ist weitläuftiger als die unsrige, die sich mit den Untersuchungen über Gott und die Elemente u. s. w. nicht beschäftigt, 2) die unsrige aber ist weit richtiger und genauer eingeschränkt, als die stoische; denn die Lehren von Gott, von der menschlichen Seele, von der Welt und den Körpern überhaupt, gehören zu

den

den Betrachtungen über die allgemeinen Begriffe des menschlichen Verstandes, und zu den Untersuchungen über den Ursprung aller Dinge, die gantz anderer Art sind, als die Versuche über Natur-Erscheinungen auf unserer kleinen Erdkugel. Mit Recht haben wir auch die dunkeln, und nie einer Gewißheit fähigen Speculationen über die Elemente, und ihren Zusammenfluß zur Bildung einer Welt fast gäntzlich verlassen, und uns zu nützlichern, unsern Fähigkeiten angemeßenern, Nachforschungen über die Natur und Entstehung unserer allgemeinen Begriffe und Grund-Sätze gewendet. 3) Die Stoische Physiologie ist weit ausführlicher und vollkommner, als die Platonische, die sich, nach dem Timäus des Plato zu urtheilen, in die besondern Natur-Erscheinungen nicht so sehr einläßt, die Lehren von Gott und der göttlichen Vorsehung nicht so ausführlich abhandelt, und überhaupt in einen weit kleinern Raum eingeschlossen ist. 4) Die Aristotelische Physik übertrifft hingegen die stoische in manchen Stücken, darin nemlich, daß Aristoteles

 die

die Untersuchungen über unsere allgemeinsten Begriffe und Grund-Sätze weitläuftiger und gründlicher vorgetragen, und in eine besondere Wißenschaft gebracht hat; sie ist aber auch in manchen Stücken unvollkommener, als die stoische; darin nemlich, daß sie von Gott und der Vorsehung wenig beruhigendes, und gegen die Einwürfe der Zweifler fast nichts sagt.

Plan der Physik.

Der Mangel an hinlänglichen Nachrichten der Alten von der Ordnung der Theile der Physik nöthigt mich, auch hierin meinem eigenen Entwurfe zu folgen, der Verlust des Innhaltes mancher besondern Hauptstücke macht, daß ich ihrer verschiedene in ein einziges zusammenfassen, die Natur endlich meines einmahl gemachten Planes verlangt von mir, daß ich alle die besondern stoischen Untersuchungen über den Regenbogen, den Donner, die Größe der Gestirne, ihre Bewegung, u. s. w. gänzlich übergehen muß. Dennoch habe ich mich bemüht, die Materien so zu ordnen, wie sie die Stoiker selbst gestellet haben, und aus dem Grunde im ersten Hauptstücke von den

den Körpern, der Materie, den Elementen, den unkörperlichen Dingen zu handeln mich entschloßen, weil nothwendig diese Betrachtungen vor den über die Welt und Gott hergehen müssen, und weil auch die Stoiker selbst, wie oben gesagt ist, mit einigen von diesen Fragen den Anfang ihrer Physik machten. Die Abhandlung über Gott und die göttliche Vorsehung wollte Chrysipp, nach Plutarchs Berichte (de repugnant. Stoic.) zulezt setzen, und nach ihm habe ich mich daher auch hier richten zu müssen geglaubt. Es blieb also für die Cosmologie oder Lehre von der Welt und ihrer Entstehung kein anderer als der mittlere Platz übrig, der auch überdem für sie der schicklichste ist; denn nach den Untersuchungen über die Körper und Materie folgt am natürlichsten die Cosmologie, und auf diese am bequemsten die Lehre von Gott.

Innhalt und Einrichtung der Moral.

Den Innhalt der Moral drückt Plutarch (de plac. phil. prooem.) so: sie beschäftigt sich mit dem menschlichen Leben, Seneka aber so aus (ep. 89): sie

bringt unsere Seele in eine ordentliche Verfassung (componit animum). Ihre Absicht leuchtet hieraus deutlich hervor; ohne mich also hiebey länger aufzuhalten, wende ich mich gleich zu ihren besondern Theilen, deren Laertz (VII, 84) neun anführet. Der erste handelt von dem Begehrungs-Vermögen (ὁρμη), der andere vom Guten und Bösen, der dritte von den Affekten, der vierte von der Tugend, der fünfte vom höchsten Gute (τελος), der sechste von der ersten Würdigung oder Schätzung (πρωτη αξια), der siebente von den Handlungen, der achte von den Pflichten, der neunte von den Ermahnungen, oder Bewegungs-Gründen (προτροπη, και αποτροπη). Er macht hiebey die Anmerkung, daß Chrysipp, Archedemus, und andere diese Eintheilung gebraucht, Zeno aber und Cleanth nicht so genau und subtil verfahren, sondern die Sachen auf eine simplere Art abgehandelt hätten.

Seneka (ep. 89) geht nicht so sehr in das besondere; er giebt blos eine allgemeine Abtheilung der Moral in drey

Theile,

Theile, und führt zugleich die Gründe an, die ihn so abzutheilen veranlaßen. Der erste Theil der Moral, sagt er, handelt von dem Werthe der Dinge, der andere von dem Begehrungs-Vermögen (impetus), und der dritte von den Handlungen. Denn zuerst muß man wissen, was eine jede Sache für einen Werth hat, dann muß man diesem Werthe gemäß das Bestreben oder die Begierde einrichten, und endlich muß man suchen, daß Begierde und Handlung mit einander übereinstimmen. Fehlt eins von diesen drey Stücken: so entsteht daraus eine Unordnung in den übrigen, denn was nützt es, den rechten Werth der Dinge kennen, wenn man sie dabey stärker begehrt, als sie es verdienen? was hilft es, die Begierde in seiner Gewalt haben, wenn man nicht genau die rechte Zeit weiß, da etwas gethan werden, wie und wo eine jede Sache verrichtet werden muß? Ein anders ist es, den Werth der Dinge kennen, ein anders, die rechte Zeit zu handeln wissen, ein anders, die Begierden beherrschen, und zur Hand-

lung gehen, nicht laufen. Dann erst ist das Leben mit sich selbst übereinstimmend, wenn die Handlung mit der Begierde, und die Begierde mit der Würde der Sache übereinkömmt.

Anmerkungen darüber.

Hieraus laßen sich folgende Sätze über das Verhältniß der Stoischen Moral zu der unsrigen, der Aristotelischen und Platonischen ableiten: 1) sie enthält mehr Materialien, mehr Ordnung und Zusammenhang, als unsere meisten moralischen Systeme; denn wir reden zwar viel von Pflichten, und beweisen auf eine geometrische Art, daß wir schuldig sind, dieses zu thun, jenes zu laßen; vergessen aber gemeiniglich die rechten Bewegungs-Gründe, den wahren Werth der Dinge, und die Art, wie und wann wir handeln sollen, zu lehren. 2) Nach der Vorstellung des Seneka zu urtheilen, sind die Materien auf eine so vortrefliche Art und in einem so systematischen Zusammenhange vorgetragen worden, als man es nicht leicht anderswo finden wird; denn was kann besser geordnet und genauer zusammengefügt werden, als erstlich die

Wür-

Würde der zu begehrenden Dinge, dann die genaue Abmessung der Begierde nach dieser Würde, und endlich die genaue Abwägung der Ausführung zu dem gemachten Plane? 3) Die Stoische Moral hat offenbahr hierin einen Vorzug vor der Aristotelischen, die vom Aristoteles in seinen Schriften auf keine so zusammenhängende und vollständige Art gelehrt ist, und die sich gröstentheils in Wort-Erklärungen, Distinktionen, und Subtilitäten verliehrt, ohne rechte treffende Vorschriften für die Handlungen zu geben. 4) Auch die Platonische Moral kommt dieser nicht an Vollständigkeit und Genauigkeit gleich; denn Plato selbst handelt sehr zerstreut und unsystematisch von der Moral, und seine Nachfolger in der Akademie scheinen nie die Moral zu ihrem Haupt-Studio gemacht zu haben.

Plan der Moral.

Weil die vom Seneka angeführte Ordnung der Moral so vortrefflich ist, und weil sich die Ueberbleibsel der Stoischen Lehre sehr bequem unter die von ihm bemerkten Theile bringen laßen: so habe ich geglaubt, mich nach dieser richten zu

müßen. Ich theile sie daher gleichfalls in drey Hauptstücke, deren erstes nach Vorausschickung der nothwendigsten Grund-Sätze des menschlichen Willens von dem Guten und Bösen, dem höchsten Gute, den Tugenden und Lastern, das andere von den Begierden, Affekten, Leidenschaften, und den Regeln, sie zu regieren, das dritte endlich von den Pflichten und gleichgültigen Dingen handelt.

Aus diesem Abriße des Stoischen Systems wird man nun schon die Betrachtung gezogen haben, daß diese Sekte sich vorzügliche Mühe gegeben hat, alles zweckmäßig zu ordnen, und allen Lehren eine genaue systematische Verbindung zu geben. Um dieser genauen und künstlichen Verbindung der Sachen willen wurden sie schon von den Alten ungemein bewundert, und Cicero hält in der Person des Stoikers Cato der Ordnung des Systems eine Empfindungs- und Bewunderungsvolle Lobrede (de fin. III, 22): ich habe weitläuftiger geredet, sagt er, als es meine erste Absicht erforderte,

aber

aber der bewundernswürdige Zusammenhang und die vortreffliche Ordnung haben mich hingerißen. Denn was kann wol in der Natur, deren Werke alle auf die schicklichste und paßendste Art eingerichtet sind, oder in den Werken der Kunst, so gut zusammengefügt, zusammengedrängt, und so fest verbunden seyn, als es dieses System ist? Welche Folge stimmt nicht mit ihrem Grund-Satze überein? Ist wol ein einziger Satz da, der nicht so genau mit allen übrigen verknüpft wäre, daß, wenn man auch nur einen einzigen Buchstaben veränderte, gleich das ganze System dahin fällt?

Erster Theil.

Erstes Hauptstück.

Von der Vorstellungs-Kraft (Φαντασια).

Erklärung des Wortes Phantasia.

Ehe ich in der Lehre von der Vorstellungs-Kraft weiter gehen kann, muß ich einige Bemerkungen über die Bedeutungen des Wortes Φαντασια voraus schicken, theils, um seinen ganzen Sinn dadurch aus einander zu setzen, theils auch, um mich zu rechtfertigen, daß ich es durch Vorstellungs-Kraft übersetzt habe. Die drey vornehmsten Gattungen, die die Stoiker unter das Geschlecht Φαντασια zusammenfaßen, scheinen mir zu dieser Absicht die bequemsten zu seyn, weil sie am deutlichsten die Gränzen anzeigen, die die Bedeutung dieses Wortes hat. Diese Gattungen nun sind 1) die Φαντασιαι αιϑητικαι

(Laert.

(Laert. VII, 51), oder solche Ideen und Gedanken, die wir durch die Sinne erhalten, und die uns lehren, daß dieses Wort auch sinnliche Empfindungen und sinnliche Ideen bedeuten kann. 2) Die *φαντασιαι λογικαι*, (Laert. l. c.) das heist, die Gedanken der vernünftigen Thiere, und die *προληψεις*, das heist, die allgemeinen Begriffe (Laert. VII, 54) geben uns zu erkennen, daß auch allgemeine und abstrakte Begriffe durch dieses Wort bezeichnet werden; 3) die *φαντασματα* endlich, oder Gedanken, die wir im Traume zu haben pflegen, (Laert. VII, 50) beweisen, daß auch Bilder der Imagination unter diesem Nahmen verstanden werden. Alle diese Dinge zusammen genommen, bezeichnen wir mit dem Nahmen Vorstellung, und *φαντασια* kann also gantz bequem durch Vorstellung übersetzt werden. Es bedeutet aber nicht nur Vorstellung, sondern auch Vorstellungs-Kraft, denn der Verstand (*διανοια*), die Vernunft, die Urtheils-Kraft, und andere denkende Kräfte mehr, werden

den als verschiedene Unter-Gattungen der φαντασια angesehen.

Hieraus nun läßt sich gleich die Folgerung ziehen, daß die φαντασια bey den Stoikern dasjenige Vermögen der Seele ist, unter welches sie die übrigen Denk-Kräfte alle bringen, und daß sie folglich hierin mit der Vorstellungs-Kraft Leibnitzens, und der Denk-Kraft der Cartesianer übereinkommt. Es ist aber diese Uebereinstimmung nicht so vollständig und genau, daß man deswegen beyde Ausdrücke für gleichbedeutend ansehen kann, denn ich finde nicht, daß die Stoiker aus ihrer φαντασια auch die Kräfte des Willens abgeleitet haben, wie Leibnitz und Malebranche thun, ich bemerke auch nicht, daß sie je eine vollständige und richtige Ableitung der Verstandes-Kräfte aus der φαντασια versucht haben, ob sie gleich die verschiedenen Arten der Begriffe unter dieses Geschlecht bringen. Von der Natur des Urtheils und Raisonnements sagen sie wenig, und von ihrer Entstehung aus einem einzigen Principio nichts; sie haben also zwar eine dunkle

Idee

Idee von dieser Ableitung gehabt, aber sie nie zu dem Grade der Deutlichkeit und Ausführlichkeit erhoben, die sie erst in neuern Zeiten erhalten hat.

Was eine Vorstellung sey.

Die Vorstellung wird als ein Eindruck (τυπωσις) in der Seele vom Laertz (VII, 45. 50) und Sextus (adv. log. I. sect. 228), vom Plutarch aber (de plac. phil. IV, 12) mit etwas veränderten Worten als ein Leiden (παθος) der Seele, welches sich selbst und den es verursachenden Gegenstand der Seele zu erkennen giebt, definiert. Die Urheber dieser Definition, die dadurch den Ursprung und die innere Natur der Vorstellung mehr als das Wort erklären wollten, stellten sich die Sache so vor: ein äuserer Gegenstand würkt durch die körperlichen Organe auf die Seele, diese, die, wie unten gezeigt werden soll, ein Körper ist, erhält dadurch den Abdruck des Gegenstandes, oder sie wird auf eine gewisse Art verändert, und dieser Abdruck des äusern Gegenstandes in der Seele, oder diese durch ihn verursachte Veränderung der Seele, ist die Vorstellung.

Hier

Hier entstand nun natürlicher Weise die Frage, wenn die Seele durch äusere Eindrücke würkliche Veränderungen ihrer Figur und Gestalt leidet, sind denn diese Veränderungen würkliche Abdrücke oder Bilder der äusern Gegenstände, so daß die Seele, wenn sie an einen Menschen denkt, würklich das Bild eines Menschen in sich hat, oder sind sie nicht solche genaue Abbildungen, sondern blos Modifikationen der Seele? Chrysipp fand das erste, welches Cleanth und die ältesten Stoiker gelehrt hatten, ungereimt, und behauptete das letzte. Cleanth nemlich erklärte das vom Zeno in der angeführten Definition gebrauchte Wort τυπωσις, Eindruck, so, daß es einen solchen Abdruck des gedachten Gegenstandes bedeutete, der, gleich dem Abdrucke des Siegels auf das Wachs, erhabenere und niedrigere Plätze hat (Sext. Emp. adv. log. I. sect. 228). Daß dies die Meynung der ältern Stoiker gewesen ist, erhellt auch aus dem vom Laertz angeführten Ursprunge dieses Kunst-Wortes, welches, wie er sagt, von den Abdrücken

des

des Siegels auf Wachs hergenommen ist (Laert. VII, 45).

Chrysipps Erklärung.

Gegen diese Erklärung führte Chrysipp zween Gründe an: (Sext. adv. Log. I. sect. 229) 1) es folgt aus ihr, daß die Seele, wenn wir uns zu einer Zeit einen Triangel und ein Quadrat vorstellen, zugleich die Figur des Triangels und die des Quadrats haben muß, dieses aber ist unmöglich, denn kein Körper kann zu gleicher Zeit verschiedene Figuren haben. 2) Da wir manchmal sehr viele Vorstellungen zugleich haben: so muß alsdenn die Seele auch sehr viele Figuren zugleich annehmen, welches noch ungereimter ist als das erste. Er suchte daher das Wort Eindruck anders zu erklären, und behauptete, daß es Zeno für Veränderung oder Modifikation gesetzt hätte; dem zufolge gab er diese Definition von der Vorstellung: sie ist eine Veränderung oder Modifikation (ἑτεροίωσις) der Seele; denn, sagte er, es ist nicht ungereimt, daß ein Körper zu gleicher Zeit viele und verschiedene Modifikationen erfahre; weil auch die Seele gleich der Luft, die von

vielen zugleich Schreyenden auf verschiedene Arten in Bewegung gebracht wird, durch verschiedene gleichzeitige Gedanken auf verschiedene Arten modificirt werden kann. (Sext. l. c.) Hieraus erklärt sich nunmehro die Verschiedenheit in den Erklärungen Plutarchs und des Laertz, indem man sieht, daß jener nach dem Sinne Chrysipps, dieser aber, nach dem der ältern Stoiker, seine Definition eingerichtet habe.

Einwürfe dagegen.

Mit der Erklärung Chrysipps waren jedoch andere, uns nicht vom Sextus genannte, nicht zufrieden, und wandten gegen sie folgendes ein: es ist zwar wahr, daß eine jede Vorstellung eine Modification der Seele, aber nicht umgekehrt, daß jede Modification der Seele eine Vorstellung ist, denn wenn wir den Finger an etwas stoßen, oder wenn unsre Hand juckt: so wird dadurch zwar eine Modification der Seele hervorgebracht, aber keine Vorstellung gewirkt, weil diese nur im Verstande (ἡγεμονικῳ) sich befinden kann. (Sext. l. c.) Die Stärke dieses Einwurfes, die aus den bloßen Worten

ten des Sextus noch nicht deutlich genug erhellet, wird einleuchtender, wenn man sich erinnert, daß der Eindruck im Verstande, der das Wesen der Vorstellung ausmacht, zugleich das Bild des den Eindruck verursachenden Gegenstandes darstellen muß; daß nach dem Sinne des Wortes τυπωσις nicht eine jede Veränderung der Seele eine Vorstellung ist, sondern nur die, die zugleich der Einbildungs-Kraft ein Bild darstellt. Ein solches Bild aber findet sich bey den Empfindungen des Anstoßens des Fingers und des Juckens der Hand nicht, es sind also dieses zwar Modificationen der Seele, aber keine Vorstellungen.

Beantwortung.

Diesen Einwurf beantworteten die Stoiker, nach dem Sextus am angeführten Orte, auf eine zwiefache Art, in der aber doch dieses gemeinschaftlich zum Grunde gelegt wurde, daß nicht jede Veränderung der Seele, sondern nur allein die im Verstande (ἡγεμονικῳ) hervorgebrachte, mit der folglich allemahl ein Bild verbunden ist, eine Vorstellung bedeuten soll. Denn einige antworteten,

es würde unter den Worten Eindruck in der Seele dieses zugleich mit verstanden, in so ferne er in der Seele ist, und die Definition müste daher vollständig so ausgedrückt werden: Die Vorstellung ist ein Eindruck in der Seele, in so ferne er in der Seele ist; das ist mit andern Worten, die Vorstellung ist eine Modifikation des Verstandes. Diese aus der innersten stoischen Psychologie hergenommene Distinktion, die Sextus nicht deutlich aus einander gesetzt hat, läßt sich durch die Bemerkung erläutern, daß die sinnlichen Empfindungen, als das Anstoßen des Fingers, das Jucken der Hand, eigentlich Eindrücke auf die sinnlichen Organe sind, die nach dem stoischen System von der Seele oder dem ἡγεμονικῳ wesentlich verschieden sind, und daher nicht im strengen Verstande für das ἡγεμονικον gesetzt werden können. Dieser Bemerkung zu folge unterschieden sie Eindrücke auf die Seele, die auf das Innerste der Seele selbst, und Eindrücke, die nur auf die äusern Theile der Seele, die sinnlichen Organe gemacht werden, von einander,

und

und gaben den erstern die wesentliche Eigenschaft, daß sie von einem Bilde begleitet werden müssen. Diese Distinktion erhält aus der jetzt folgenden andern Art, wie die Stoiker den oben gedachten Einwurf beantwortet haben, mehr Licht und Bestätigung; denn diese Antwort lautete so: Das Wort Seele bedeutet theils dasjenige Wesen, welches unsern ganzen Körper zusammenhält und belebt, theils den vornehmsten Theil der Seele, oder das ἡγεμονικον. Wenn also Zeno die Vorstellung einen Eindruck auf die Seele nennt: so versteht er nicht die ganze Seele, sondern nur ihren vornehmsten Theil darunter.

Anmerkungen über diesen Streit.

Auch gegen diese Antworten wurden noch Einwürfe gemacht, und von den Stoikern beantwortet, (Sext. Emp. adv. log. I. sect. 237) die ich aber, da sie auf bloße Wort-Streitigkeiten und Subtilitäten hinausgehen, vorbeygehen zu müssen glaube. Ein paar aus diesem Streite fließende Anmerkungen kann ich nicht gantz unberührt laßen: 1) sie haben das Wort Vorstellung nicht genau genug

definirt; denn ist Vorstellung nur allein ein mit einem Bilde begleiteter Gedanke, was sind denn die einfachen Ideen, die allgemeinen Begriffe? Und sollen diese keine Vorstellungen seyn, wie können sie denn unter das Geschlecht der Vorstellungen gerechnet werden? woher kommen denn die vernünftigen Vorstellungen (φαντασιαι λογικαι), die allgemeinen Begriffe (προληψεις), und noch andere zu den Vorstellungen von ihnen gerechneten Gedanken? 2) Die Begierde, den Beyfall, die Gewißheit, nehmen sie aus der Classe der Vorstellungen weg, und verstehen allein diejenigen Veränderungen der Seele darunter, die wir leiden, nicht die wir wirken (Sext. adv. log. I. sect. 239) und widersprechen, bloß um eine übel abgefaßte Definition zu vertheidigen, allen Erfahrungen; denn wenn wir uns z. B. einen Menschen vorstellen, ohne daß ein Mensch würklich zugegen ist: so wirken wir offenbar, und wenn wir einer aus unsern vorher angenommenen Grund-Sätzen gezogenen Folgerung Beyfall geben: so leiden wir unleugbar.

Arten der Vorstellungen in Absicht auf ihre Realität.

Daß alle unsere Vorstellungen nicht von würklich außer uns vorhandenen Gegenständen entstehen, und daß wir manchmahl etwas zu empfinden glauben, ohne es im eigentlichen Verstande zu empfinden, ist eine Bemerkung, die schon von den Eleatikern und Anaxagoras gemacht, und seit der Zeit auf sehr verschiedene Arten angewendet worden war. Die Stoiker gebrauchten sie dazu, die verschiedenen Arten richtiger und irriger Gedanken genauer von einander zu unterscheiden, und so wol den Gegenständen wahrer Empfindungen, als auch den wahren und irrigen daraus entstehenden Vorstellungen genauere Bestimmungen zu geben, als man es vor ihnen gethan hatte. Die hierbey von ihnen gebrauchten Ausdrücke, die ich jetzt zu erklären habe, sind: *φαντασια*, *φανταςικον*, *φαντασμα* und *φανταςον*. Wenn wir eine Vorstellung von einer Sache erhalten, die würklich vorhanden ist, und sie hervorbringt: so heißt diese im engern Verstande *φαντασια*, oder eine wahre Vorstellung; wenn hingegen

 die

die Vorstellung keinen würklich vorhandenen äusern Gegenstand hat: so wird sie φανταςικον, ein betrüglicher Gedanke, genannt. In der Bedeutung des Wortes Φαντασια in diesem engern Verstande sind Plutarch und Laertz einig, der erstere aber giebt eine noch genauere und bestimmtere Erklärung davon, als der letztere. Eine wahre oder richtige Vorstellung, sagt er (de plac. phil. IV, 12), ist ein Leiden der Seele, welches sich selbst und den es verursachenden Gegenstand zu erkennen giebt. Wenn wir die weiße Farbe sehen: so entsteht dadurch ein Leiden in der Seele, und wir können alsdenn sagen, daß würklich eine weiße Farbe außer uns vorhanden ist, die dieses Leiden in der Seele hervorbringt. Eben so verhält sichs auch mit dem Gefühle und Geruche. Nemesius (de nat. hom. c. 6) drückt sich fast auf eben die Art aus, setzt aber doch noch einige Anmerkungen hinzu, die beym Plutarch nicht vorkommen; wenn wir die weiße Farbe sehen, sagt er: so entsteht daraus ein Leiden in der Seele, denn so wie die sinnlichen

lichen Organe leiden, wenn wir etwas empfinden: so leidet auch die Seele, wenn sie an etwas denkt, weil sie alsdenn das Bild des gedachten Gegenstandes in sich aufnimmt. Dieses Bild von einem würklich außer uns vorhandenen in die Seele wirkenden Gegenstande heißt *φαντασια*. Aus der Vergleichung beyder Stellen erhellet, daß Nemesius sich anders ausdrückt, als Plutarch, und also nicht, wie Menage in seinen Anmerkungen zum Laertz will, den Plutarch wörtlich ausgeschrieben hat.

Die Erklärung dieser beyden ersten Kunst-Wörter ist wegen der Uebereinstimmung der Schriftsteller keinen Schwierigkeiten unterworfen; die der beyden letztern hingegen, des *φαντασμα* und *φανταςικον*, ist wegen der Abweichungen des Plutarchs vom Laertz, und wegen einiger Dunkelheiten des Plutarchs selbst, von allem Zweifel und daher entstehenden Undeutlichkeit nicht gäntzlich frey. Laertz definirt das *φαντασμα* so: es ist eine nicht reelle Vorstellung des Verstandes, so wie man sie im Traume

zu haben pflegt (Laert. VII, 50 δοκησις της διανοιας, ὁια γινεται κατα τους ὑπνους); Plutarch hingegen und Nemesius erklären es an den angeführten Orten so: es ist die Wirkung, die eine nicht reelle Vorstellung in der Seele hervorbringt (εφ ὁ ἑλκομεθα κατα τον φανταςικον διακενον ἑλκυσμον). Weil Laertz die übrigen Ausdrücke nicht erklärt hat: so können wir nicht mit Gewißheit sagen, ob er die Bedeutung dieses Wortes nicht recht verstanden hat, oder ob die Stoiker selbst in seiner Erklärung nicht gantz einstimmig gewesen sind. Das sicherste scheint allemahl zu seyn, dem Plutarch und Nemesius hierin zu folgen, weil sonst in den übrigen Erklärungen eine Verwirrung entstehen würde.

Nach diesen Erklärungen sind φαντασια und φαντασμα einander entgegengesetzt; so wie ein wahrer oder reeller und ein nicht reeller Gedanke sich entgegenstehen. Der reelle Gedanke muß allemahl einen außer der Seele vorhandenen Gegenstand haben; der nicht reelle hingegen hat außer uns nichts Würkliches, welches

ihn

ihn verursacht; und aus diesem Grunde hat die Φαντασια ein ihr in diesem Betrachte entsprechendes Kunst-Wort; das Φαντασμα hingegen keinen von den Stoikern erhalten. Denn sie nennen denjenigen Gegenstand, der einen reellen Gedanken in uns hervorbringt, Φανταςον (Plut. l. c.), und erklären es so: es ist alles dasjenige, was unsere Seele afficiren kann, oder was einen reellen Gedanken hervorbringt. Etwas deutlicher und bestimmter drückt sich noch Nemesius am angeführten Orte hierüber aus: das Φανταςον, sagt er, ist der sinnliche Gegenstand, der einen reellen Gedanken hervorbringt; z. B. die weiße Farbe, und überhaupt alles, was die Seele afficiren kann.

Die Vorstellungen, die in uns manchmahl ohne einen äusern sie hervorbringenden Gegenstand, oder Φανταςον, entstehen, das heist, die nicht reellen Ideen, nennen Plutarch und Nemesius an den angezeigten Stellen Φανταςικα, und definiren sie so: sie sind leere Modifikationen der Seele, dergleichen diejenigen

haben,

haben, die mit Schatten streiten, und mit leeren Händen fechten, als wenn sie Waffen hätten. Aus diesen leeren Vorstellungen nun entstehen wiederum manche Handlungen, sie bewegen uns, so zu verfahren, als ob wir würklich außer uns etwas gewahr würden, und diese werden mit dem Nahmen Φαντασμα, nach dem Plutarch und Nemesius, bezeichnet. Ein Φαντασμα, sagen sie, ist dasjenige, wozu wir durch eine irrige Vorstellung verleitet werden, dergleichen unklugen Leuten zu wiederfahren pflegt; und führen dazu das Beyspiel des Orests aus dem Trauerspiele des Euripides an, der seine Mutter bittet: O Mutter, ich beschwöre dich, schicke mir nicht die blutigen Mädchen mit den Schlangen auf dem Kopfe zu, weil er in seiner Raserey spricht, als ob er die Furien sähe, da sie doch würklich nicht zugegen sind. Es widerfährt diesen Erklärungen eben das, was allen aus dem Zusammenhange gerißenen Erklärungen, wenn sie zu kurtz und ohne die sie völlig bestimmenden Umstände vorgetragen werden, daß sie dunkel und unbestimmt

bestimmt sind. Denn im strengen Verstande das Φαντασμα die Handlungen zu nennen, die aus nicht reellen Gedanken entstehen, ist ungereimt, da sie unter das Geschlecht der Vorstellungen gehören, und folglich Vorstellungen, nicht Handlungen, seyn müßen. Hiezu kömmt noch, daß Laertz ausdrücklich das Φαντασμα durch Vorstellung, nicht durch Handlung, definirt; ich vermuthe daher, daß Plutarch und Nemesius etwas anders haben sagen wollen, als sie den Worten nach zu sagen scheinen. Als Beyspiele zu dem Φαντασμα führen die beyden letztern den rasenden Orest an, und Laertz erklärt es von den Vorstellungen in Träumen; zu dem Φανταςικω hingegen führen sie als Beyspiel Leute an, die mit leeren Händen fechten, als ob sie Waffen hätten. Aus diesen Beyspielen läßt sich vermuthen, daß diese beyden Worte zwo unterschiedene Gattungen nicht reeller Gedanken bezeichnen sollen, die, meiner Meynung nach, darin bestehen, daß wir manchmal bey gesundem Verstande und gesunden Sinnen durch eine bloße

Täu-

Täuschung der Einbildungs-Kraft, und durch unsern eigenen Vorsatz uns nicht vorhandene Dinge vorstellen; als wenn wir zum Schertz, oder zum Zeit-Vertreibe, uns einen Gegner denken, mit dem wir uns in einen Streit einlaßen; daß wir ferner auch oft solche nicht reelle Gedanken ohne unsern Vorsatz durch Krankheit, im Traume, u. s. w. erhalten, dergleichen dem Orest in seinem Wahnsinne wiederfuhr. Die erste Gattung wird, wie ich vermuthe, durch das φανταςικον, die andre durch das φαντασμα bezeichnet, und so die Uebereinstimmung zwischen Laertz, Plutarch und Nemesius hergestellt, und das Geschlecht mit seinen Gattungen in Harmonie gebracht.

Eintheilung der Vorstellungen in Ansehung ihrer Quellen.

Daß die Vorstellungen uns durch verschiedene Canäle zugeführt werden, und daß wir auf verschiedenen Wegen zu der großen Mannichfaltigkeit unserer Ideen gelangen, konnte, da es sehr auffallend ist, den Stoikern nicht unbekannt bleiben. Zwar haben uns die Alten nicht ausdrücklich gemeldet, daß sie diesen

Grund-

Grund-Satz gehabt haben; es erhellet aber unwidersprechlich aus der Abtheilung der Vorstellungen in sinnliche und nicht sinnliche (Laert. VII, 51), die auf keinem andern Grunde als diesem ruhen kann. Denn wie kann man die Ideen in sinnliche, das ist solche, die durch einen oder mehrere Sinnen der Seele zugeführet; und nicht sinnliche, das ist solche, die durch den Verstand gebildet werden, abtheilen, wenn man nicht als Grund-Satz annimmt, daß diese beyden Seelen-Kräfte Quellen verschiedener Arten von Gedanken sind? Das Wort Sinn (*αισθησις*) wird von den Stoikern in sehr verschiedenen Bedeutungen gebraucht, die es auch bey uns größtentheils noch behalten hat. Nach dem Laertz (VII, 52) bedeutet es 1) die innere Einrichtung und Bau-Art der sinnlichen Organe; 2) die sinnlichen Ideen selbst (*καταληψις*); 3) die äusern sinnlichen Werkzeuge (*ἡ περι τα αισθητηρια κατασκευη, καθ ἡν τινες πηροι γινονται*); und endlich 4) auch die Empfindung selbst (*ἡ ενεργεια*). Die gewöhnlichste

lichste Bedeutung aber, nach welcher auch die Definition eingerichtet ist, ist die letzte; denn die Empfindung, sagen sie, ist die durch ein sinnliches Werkzeug hervorgebrachte Vorstellung (αντιληψις αισθητηριον, η καταληψις Plut. de plac. phil. IV, 8). In der Anzeige der verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes geht Plutarch vom Laertz darin ab, daß er einige von ihm übergangene hinzusetzt; denn er rechnet darunter 1) die sinnlichen Organe selbst (ἑξις); 2) das Vermögen zu empfinden (δυναμις); 3) die Empfindung selbst (ενεργεια); 4) das innere Empfindungs-Vermögen der Seele, durch welches sie Vorstellungen von außen erlanget (ἡ φαντασια καταληπτικη); und endlich 5) das ἡγεμονικον, oder den vornehmsten denkenden Theil der Seele. Beyläufig merke ich an, daß hier im Plutarch falsch gelesen wird, denn die Worte, πολλαχως λεγεται αισθησις, ἡ τε γαρ ἑξις, και ἡ δυναμις - - - και ἡ φαντασια ἡ καταληπτικη δι αισθητηριον γινονται, και αυτο το αγ-

δοον

ϑοον ἡγεμονικον; geben keinen zusammenhängenden Sinn, und das γινονται kann unmöglich auf alle vorhergehende Ausdrücke gezogen werden, weil das Vermögen, zu empfinden, und das Vermögen, sinnliche Ideen zu sammlen, nicht aus den sinnlichen Organen entsteht. Bequemer also könnte man so lesen: ἡ τε γαρ ἑξις κ. τ. λ. και ἡ φαντασια καταληπτικη, ἡ δι᾽ αισθητηριου γινομενη.

Unter diejenigen Vorstellungen, die nicht unmittelbar durch die Sinne hervorgebracht werden, rechnet Laertz am angeführten Orte die Ideen unkörperlicher Dinge, die ihm aber, wie wir nach unserer Philosophie etwa glauben möchten, nicht Ideen von Geistern und einfachen Wesen, sondern abstrakte Vorstellungen von Zeit, Raum und Ort sind. Von diesen sagt er, daß sie theils durch den Verstand (διανοια), theils auch durch die Vernunft (λογος) hervorgebracht werden (λαμβανονται). Wir werden also wol nicht irren, wenn wir unter diese zwote Classe der Vorstellungen alle ab-

strakte und solche allgemeine Ideen rechnen, denen kein Bild in der Einbildungs-Kraft entspricht, und die uns durch keine auser uns vorhandene Substanz vermittelst der Sinne mitgetheilt werden.

Eintheilung der nicht sinnlichen Gedanken.

Weil die Stoiker den Seelen der Thiere gleichfalls Vorstellungen, und so gar einige allgemeine Begriffe zugestehen, ohne ihnen jedoch eine menschliche Vernunft zuzuschreiben: so theilen sie die nicht sinnlichen Gedanken in vernünftige und unvernünftige, und erklären die erstern als solche, die den vernünftigen, die andern aber als solche, die den unvernünftigen Thieren zukommen (Laert. VII, 51). Von den erstern berichtet Laertz am angeführten Orte, daß sie mit dem besondern Nahmen νοησεις bezeichnet werden; von den letztern aber sagt er, allem Ansehen nach unrichtig, daß sie keinen besondern Nahmen bekommen haben. Aus dem Plutarch (de plac. phil. IV, 11) läßt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit schließen, daß diese unvernünftigen Gedanken mit dem Nahmen φαντασμα bezeichnet

zeichnet worden sind; denn eine Notion (εννοημα), sagt er, ist ein Bild ohne einen würklich vorhandenen Gegenstand, das in der Seele eines vernünftigen Thieres erzeugt wird (φαντασμα διανοιας λογικου ζωου); denn ein solches Bild heißt eine Notion, so bald es in einer vernünftigen Seele sich befindet. Aus diesen Worten erhellt zweyerley: 1) das Wort φαντασμα bedeutet eigentlich ein gewißes Bild der Imagination, zu dem kein äuserer Gegenstand vorhanden ist, zu der Zeit, da wir es uns denken; 2) es ist das Geschlecht, welches wieder in besondere Unter-Gattungen getheilt wird, nachdem es entweder in einer vernünftigen oder unvernünftigen Seele sich findet. Plutarch fährt hierauf fort, die Worte εννοημα und φαντασμα zu erklären, thut es aber mit einer solchen Dunkelheit und widersprechenden Sätzen, daß man unmöglich einen zusammenhängenden Sinn heraus locken kann. Die Worte lauten so: εςι δε νοημα φαντασμα διανοιας λογικου ζωου, το γαρ φαντασμα επειδαν λογικη προσ-

 πιπτη

πιπτῃ ψυχῃ, τοτε εννοημα καλειται, ειληΦος τουνομα παρα τον νουν· διοπερ τοις αλλοις ζωοις ου προσπιπτει Φαντασματα, ὁσα δε και τοις θεοις και ἡμιν γε, ταυτα Φαντασματα μονον εϛιν, ὁσα δε ἡμιν ταυτα και Φαντασματα κατα γενος και εννοηματα κατ᾽ ειδος. Der Widerspruch ist sichtbar, denn vorher sagt er: das εννοημα kommt allein den vernünftigen Thieren zu, und ist eine Gattung des Φαντασμα; gleich darauf aber spricht er auch den unvernünftigen Thieren Φαντασματα ab.

Sinnliche Empfindung ist die Quelle aller Begriffe.

Da nun die allgemeinen und abstrakten Begriffe dieser Eintheilung zu folge nicht unmittelbar aus den Sinnen entspringen: so entsteht die Frage, wodurch gelangen wir denn zu ihnen? Hierüber philosophierten die Stoiker völlig so, wie Locke und Aristoteles; sie sahen die Seele eines erst auf die Welt kommenden Kindes als ein reines Papier an, welches durch Erfahrung und sinnliche Eindrücke erst beschrieben werden muß (Plut. de plac. phil. IV, 11). Die Gründe, mit denen

denen sie diese Meynung unterstützt haben, sind uns von den Alten nicht aufbehalten worden, der vornehmste aber von ihnen läßt sich aus dem Zusammenhange ihres Systems leicht errathen, und liegt unstreitig darin, daß sie die Präexistenz der Seele nicht annahmen; sondern behaupteten, der Mensch würde erst nach seiner Geburt ein lebendes beseeltes Wesen. Nach der Vorstellung, die die Alten sich von angebohrnen Ideen machten, konnten sie nicht anders schliessen als so: wenn die Seele nicht vor dem Körper da ist: so kann sie auch vor ihrer Ankunft in den Körper keine Ideen und Kenntniße einsammlen, folglich giebt es keine angebohrne Ideen; dieser Schluß ist vollkommen richtig, wenn man nach den Begriffen der Alten unter angebohrnen Ideen würkliche Vorstellungen und Kenntniße, nicht aber nach der Leibnitzischen subtilern Auslegung, Dispositionen und Anlagen zu gewißen Begriffen und Kenntnißen, versteht. Schärfere Beweise also eines so wichtigen Satzes hätte man mit Recht verlangen können.

In diesen leeren Verstand nun werden die Begriffe durch sinnliche Empfindungen und Erfahrungen eingetragen (Augustin. de civ. dei VIII, 7), denn wenn wir etwas empfinden: so bleibt, nachdem schon der Eindruck in die Organe aufgehört hat, die Erinnerung oder das Andenken an ihn in der Seele zurück. Aus mehreren solchen homogenen Eindrücken, die durch die Länge der Zeit gesammlet werden, entsteht die Erfahrung (εμπειρια), die eine Menge oder Sammlung solcher ähnlichen Empfindungen ist. (Plut. l. c.) Die vermehrte und vergrößerte Erfahrung giebt allmählich immer allgemeinere Begriffe und Grundsätze, aus deren Sammlung und Verbindung endlich die Vernunft gebildet wird, die aus allgemeinen Begriffen besteht (Cic. Ac. qu. I, 11). Denn die Vernunft kann nicht anders als aus sinnlichen Begriffen entstehen, weil nichts als sie da ist, aus dem sie sich bilden könnte: durch die Sinne dehnt sich unsere Seele gleichsam bis auf die äusern Gegenstände aus, und sammlet sich Kenntniße von

ihnen,

ihnen, dann kehrt sie wieder in sich zurück, um das Gefundene zu ordnen und auszubilden (Sen. de vit. beat. cap. 8).

Um diese Theorie der Entstehung der allgemeinen Begriffe noch in ein helleres Licht zu setzen, gaben sie nach dem Laertz (VII, 52) acht verschiedene Wege an, durch die wir zu allen unsern Begriffen und Kenntnißen gelangen. Sextus, der (adv. Mathem. III, f. 40) von dieser Entstehung offenbahr nach Stoischen Grund-Sätzen spricht, ohne sie zu nennen, theilt diese Arten genauer ein, als Laertz, ist aber dafür nicht so vollständig. Alles was gedacht wird, sagt er, wird auf zweyerley Art gedacht, entweder durch eine deutliche Empfindung (περιπτωσις εναργης) oder durch einen Uebergang von dem sinnlichen zu dem intellektuellen (μεταβασις απο των εναργων). In dem Begriffe von dem ersten Mittel zu Begriffen zu gelangen stimmen Laertz und Sextus überein, denn sie behaupten beyde, daß wir durch ihn zu den Vorstellungen von der weißen Farbe, dem süßen und bittern Geschmacke gelangen; in der

Arten, wie aus Empfindungen Begriffe werden.

Benennung hingegen gehen sie von einander ab, denn Laertz nennt ihn blos περιπτωσις, Sextus, περιπτωσις εναργης, und an einem andern Orte (adv. phys. I, 893) εμπελασις των εναργων, Cicero aber (de fin. III, 10) vsus.

Dieser erste Weg hat weiter keine kleinere unter sich; der andere aber enthält dem Berichte des Sextus und Cicero zufolge drey verschiedene Straßen in sich, 1) die Aehnlichkeit oder Vergleichung, 2) die Zusammensetzung, und 3) die Proportion. Laertz führt diese drey Neben-Wege gleichfalls an, er verwirrt sie aber mit noch andern kleinern unter ihnen enthaltenen Abtheilungen. Die nähern Erklärungen von ihnen lauten bey allen einstimmig so: durch die Vergleichung, oder Aehnlichkeit (ὁμοιωσις, similitudo) bilden wir aus dem schon erlangten sinnlichen Begriffe dadurch neue, daß wir nach der bekannten und gegenwärtigen sinnlichen Vorstellung die des unbekannten Gegenstandes formen, wenn wir einmal wißen, daß beyde einander ähnlich seyn müßen; so bilden wir nach dem Portrait

des

des Sokrates die Idee vom Sokrates selbst. Durch die Zusammensetzung (επισυνθεσις, conjunctio) machen wir neue Begriffe, wenn wir die schon erlangten sinnlichen Vorstellungen auf eine neue Art zusammensetzen, und aus dem Bilde eines Menschen z. B. und eines Pferdes, die Idee eines Centauren machen. Die Analogie (αναλογια, collatio rationis) giebt uns neue Begriffe auf eine zwiefache Art, durch Vergrößerung nemlich, und durch Verkleinerung; durch Vergrößerung, indem wir das Bild eines gewöhnlichen Menschen ausdehnen, und so die Idee eines Cyclopen oder eines Tityus hervorbringen; durch Verkleinerung, indem wir eben dieses Bild eines gewöhnlichen Menschen zusammenziehen, und so die Idee eines Pygmäen, oder die des Mittelpunktes der Erde formen. Bis hieher sind Sextus und Laertz einstimmig, aber nun fangen sie an von einander abzugehen, denn Sextus hört hier auf, Laertz aber führt noch drey andere Arten an, 1) den Gegensatz, 2) die Versetzung und 3) die Beraubung (στερησις). Durch

 das

das erste Mittel, sagt er, haben wir den Begriff vom Tode, durch das andere, den von Menschen, die Augen in der Brust haben, und durch das dritte, den von Menschen ohne Hände, bekommen.

Man sieht hieraus, daß die Stoiker einen guten Anfang gemacht haben, den Ursprung der intellektuellen Begriffe aus den sinnlichen zu erklären, daß sie sogar die verschiedenen Arten dieser Bildung genauer als Locke und die Neuern angezeigt haben. Nur einen Schritt hätten sie noch thun dürfen, um die ganze Theorie zu finden, die Locken so viele Ehre gemacht, und ihn unter die Wohlthäter des menschlichen Geschlechts gesetzt hat, nemlich diese Betrachtungen auf die Entstehung unserer allgemeinen und abstrakten Begriffe mehr anzuwenden. Einige dunkle Ideen hatten sie ohne Zweifel von dieser Lehre, denn sie erklärten, wie wir gesehen haben, die Entstehung der Vernunft und der allgemeinen Begriffe aus der Vereinigung mehrerer individuellen Empfindungen; sie erheben diese aber nie zu dem Grade der Deutlichkeit, daß sie auch

den

den Ursprung der Begriffe von Zeit, Raum, Ort, Substanz, u. s. w., aus eben dieser Quelle herzuleiten suchten.

Da sie einmal so weit in der Untersuchung über unsere Begriffe gegangen waren: so konnte es ihnen nicht schwer werden zu bemerken, daß einige von ihnen blos durch Natur, andere aber durch Nachdenken und Kunst gebildet werden. Sie theilten daher die Begriffe (νοησεις) wieder in künstliche und unkünstliche ab (Laert. VII, 51), weil ein Gemählde anders von einem kunstverständigen Mahler, anders von einem unerfahrnen angesehen wird. Daß sie diesen Grund der Abtheilung im Sinne gehabt haben, erhellt auch noch daraus, daß sie einige Begriffe natürliche Begriffe nennen, die uns gleichsam von der gütigen Natur selbst dargereicht werden. Unter diese rechnen sie die Begriffe von der Gerechtigkeit und vom Guten (Laert. VII, 53. Plut. de plac. phil. IV, 11); unter die andere Gattung aber wahrscheinlich alle solche Begriffe, zu deren Erlangung Unterricht und Nachdenken erfordert werden. Wenn also Lipsi-

Eintheilung der Begriffe in natürliche und künstliche.

Lipsius (de physiol. Stoic. lib. II, diss. 11) auch die allgemeinen Begriffe zu der Gattung der künstlichen zählet: so hat er darin theils recht, theils auch unrecht; recht, weil die meisten von ihnen nicht ohne Uebung und Unterricht gebildet werden; unrecht aber, weil auch manche allgemeine Begriffe sich jedem mit gesundem Verstande begabten Menschen so aufdringen, daß keine besondere Bemühung erfordert wird, um sie zu bilden. Die Begriffe vom Guten und der Gerechtigkeit sind ohne Zweifel allgemeine abstrakte Begriffe, sie werden aber, wie schon gesagt ist, vom Laertz dennoch zu der Claße der natürlichen Begriffe gezogen, und außer ihnen werden noch viel mehrere allgemeine Begriffe von den Stoikern zu natürlichen gemacht.

Entstehung der Vernunft.

Die künstlichen Begriffe werden mit dem allgemeinen Nahmen der Notionen (εννοιαι Plut. l. c.) belegt, die natürlichen aber heißen προληψεις, und sind, der Stoischen Definition zu folge, natürliche allgemeine Begriffe (εννοιαι φυσικαι των καθολου Laert. VII, 54).

Aus

Aus ihnen entsteht und besteht die Vernunft, die uns den Nahmen der vernünftigen Geschöpfe giebt. (Plut. l. c.) Man sieht hieraus ohne Mühe, daß sie der Vernunft nicht die erhabene Bedeutung gegeben haben, die sie bey uns führt, da sie den höchsten Gipfel der menschlichen Kenntniße, des Behälters der theoretischen und praktischen Grund-Sätze, und die Regiererin aller unserer Handlungen bedeutet; sondern daß sie vielmehr das darunter verstanden haben, was einige Neuere gemeinen Menschen-Verstand nennen, eine Samlung von solchen natürlichen, leicht zu erlangenden, bey allen Menschen sich findenden allgemeinen Begriffen, aus denen hernach durch tieferes Nachdenken höhere Grund-Sätze abgezogen werden.

Vergleicht man nun dieses mit dem, was oben von der Entstehung und Bildung der allgemeinen Begriffe gesagt worden ist: so findet man, daß sie die Entstehung der Vernunft auf folgende Art erklären: zuerst sinnliche Empfindungen, dann das Behalten derselben durch das

Gedächt-

Gedächtniß, dann Sammlung von mehreren sinnlichen Ideen, dann die Zusammensetzung der individuellen Bilder und Empfindungen in allgemeine Ideen, dann eine Menge von diesen, und das ist die Vernunft. Wie sehr diese Bemerkungen mit den der Neuern über eben diesen Gegenstand übereinstimmen, brauche ich nicht anzumerken; aber das kann ich nicht mit Stillschweigen vorbey gehen, daß auch dies der einzige Versuch ist, den die Stoiker in dieser dunklen, und auch noch jetzt nicht überall hinlänglich aufgeklärten, Gegend der Seelen-Lehre gemacht haben. Nichts fehlte ihnen, um von hieraus den großen Schritt zur Geschichte der Menschheit zu thun, als diese Theorie auf die übrigen Seelen-Kräfte anzuwenden, und die Ausbildung jedes einzelnen Theiles des Menschen zu suchen. Da sie noch mehrere und ausführlichere Ueberlieferungen aus der alten Welt hatten, als die zerstörende Zeit uns übrig gelaßen hat: so würden sie dem menschlichen Geschlechte einen wichtigen Dienst gethan haben, wenn sie zur Geschichte

der Menschheit Gebrauch davon gemacht, und vielen abgeschmackten Hypothesen über die Entstehung des Götter-Dienstes und Aberglaubens den Zugang verschloßen hätten.

Alle Menschen haben einerley allgemeine Begriffe.

Die Stoiker, die die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß im strengsten Verstande vertheidigten, sahen wol ein, daß ein großer Theil davon verlohren gienge, wenn man den Akademikern und Skeptikern zugäbe, daß alle Menschen nicht einerley Notionen oder allgemeine Begriffe haben; sie konnten nicht umhin, zu bemerken, daß die Unmöglichkeit einer Uebereinstimmung in den menschlichen Wißenschaften, und die Zurückhaltung des Beyfalls unvermeidliche Folgen für den sind, der Verschiedenheit in den menschlichen Begriffen annimmt. Sie behaupteten daher, daß alle Menschen einerley Notionen haben, und gaben diesen allen Menschen gemeinschaftlichen Begriffen den Namen κοιναι εννοιαι, notiones communes. Aus eben diesem Grunde gaben sie auch in der Lehre von Gott den aus der Uebereinstimmung des

menschlichen Geschlechts hergenommenen Beweisen ein großes und größeres Gewicht, als sie es ihrer innern Stärke nach zu haben verdienen. Damit sie aber den Einwürfen derer begegnen möchten, die die Streitigkeiten, Kriege u. s. w. als aus Verschiedenheit der Begriffe entspringende Sachen ihnen entgegen stellen könnten: so behaupteten sie, dieses alles entstünde aus der verschiedenen und unrichtigen Anwendung, die die Menschen von ihren Begriffen auf individuelle Fälle machten. Alle Menschen, sagten sie, halten das Gute für begehrungswürdig und nützlich, das, was der Gerechtigkeit gemäß ist, für anständig und rühmlich; aber sie wenden diese allgemeinen Begriffe oft auf solche Individua an, die mit ihnen keine vollkommene Aehnlichkeit haben, und daher entstehen verschiedene Meynungen, und aus verschiedenen Meynungen Krieg und Streit (Epictet. diss. III, c. 26).

Was ist Beyfall?

Alle Ideen und Vorstellungen sind nicht mit einerley innern Gefühl der Seele begleitet; einige bringen ein gewißes angenehmes

nehmes Gefühl der Billigung, andere eine unangenehme Empfindung der Mißbilligung hervor, einige veranlaßen uns gleich bey ihrem ersten Anblicke, sie in die Zahl unserer übrigen Gedanken aufzunehmen, andere bewegen uns, sie zu verwerfen; es muß also in unserer Seele ein Vermögen liegen, die Gedanken zu billigen und nicht zu billigen. Dieses Raisonnement, welches von keinem Alten den Stoikern ausdrücklich zugeschrieben wird, liegt dem ohngeachtet bey den jetzt folgenden Erklärungen des Beyfalls und der wahrscheinlichen und unwahrscheinlichen Gedanken offenbahr zum Grunde. Die Gedanken selbst, sagt ein Stoiker beym Gellius (XIX, 1), dringen sich uns wider unsern Willen auf; aber nicht die Billigungen (συγκαταθεσεις, probationes), durch die wir sie unterscheiden und beurtheilen. Schon oben ist gesagt worden, daß der Beyfall nicht zu den Leiden der Seele, sondern zu ihren Handlungen und Thätigkeiten gerechnet wird, er ist also diejenige Handlung der Seele, dadurch sie

 einen

einen neu ankommenden Gedanken billigt. Dieses drückte Zeno auf folgende Art sinnlich aus: er zeigte die umgekehrte Hand mit ausgestreckten Fingern, und sagte, dies stellt einen Gedanken vor; dann zog er die Finger allmählig zusammen, und verglich diese Handlung mit dem Beyfalle (Cic. Ac. qu. IV, 47). Aus diesem Gleichniße laßen sich zwo Anmerkungen ziehen, die eine, die Gedanken an sich enthalten weder Billigung noch Mißbilligung, diejenige Kraft der Seele, dadurch wir uns etwas vorstellen, verhält sich dabey völlig gleichgültig, und billigt oder verwirft keine Gedanken. Die andere: es muß also eine von der Vorstellungs-Kraft unterschiedene Wirkung hinzu kommen, wenn Beyfall oder Verwerfung entstehen soll. Die Alten haben uns über die Art, wie die Stoiker die Natur des Beyfalls erklärt haben, wenig aufbehalten, Cicero redet nur an einigen Stellen sehr kurtz und unbestimmt davon, und die andern erklären den Beyfall gar nicht; wir müßen uns also mit diesem wenigen begnügen, und es

unent-

unentschieden laßen, wie sie den Beyfall definirt, und seine Gesetze angegeben und bewiesen haben.

Ursache des Beyfalls.

Der Beyfall entsteht aus Vorstellungen (Cic. de fato c. 18), aber nicht auf eine nothwendige und unvermeidliche Art; denn der Gedanke ist zwar die nächste, aber nicht die vornehmste und vollständige Ursache des Beyfalls (visum habet proximam causam, non principalem). Chrysipp erläuterte diese subtile Distinktion durch folgendes Gleichniß: eine Walze kann sich nicht selbst bewegen; wenn sie aber einmahl in Bewegung gebracht ist: so behält sie die ihr mitgetheilte Bewegung vermöge ihrer Natur: so wie nun derjenige, der die Walze fortstößt, ihr den Anfang der Bewegung, nicht aber die Schnelligkeit gegeben hat, mit der sie sich umdreht, eben so drückt auch ein Gedanke zwar sich selbst in der Seele ab, und giebt Veranlaßung zum Beyfall; der Beyfall selbst aber entsteht aus der eigenen Kraft und Natur der Seele. (Cic. l. c.) Hierdurch wird die oben gemachte Anmerkung, daß der Beyfall die Wir-

kung einer von der Phantasie unterschiedenen Kraft der Seele ist, erläutert und bestätigt.

Wenn also der Beyfall nicht von den Gedanken selbst verursacht wird, woher entsteht er denn? Hierüber ist bey den Alten ein tiefes Stillschweigen, vielleicht sagten auch die Stoiker selbst hierüber wenig, denn es ließ sich auch nichts befriedigendes und ihren vorhergehenden Grund-Sätzen nicht widersprechendes davon sagen. Die äusern Gegenstände konnten sie nicht zu Ursachen des Beyfalls annehmen, weil die nur durch Vorstellungen der Seele bekannt werden, die eigene Kraft der Seele, die den Beyfall wirkt, konnte auch nicht ohne hinlängliche Ursachen ihn bald hervorbringen, bald nicht hervorbringen; es blieb ihm also nichts übrig, als die Schwierigkeit, in die sie sich einmahl aus Unbedachtsamkeit verwickelt hatten, mit Stillschweigen zu bedecken. Um aber doch auch nicht gantz in einer so wichtigen Materie zu verstummen, setzten sie die erste Veranlaßung zum Beyfalle in die sinnlichen Vorstellungen,

gen, weil viele von ihnen so beschaffen sind, daß wir nicht anders als ihnen beypflichten können (Cic. Ac. qu. IV, 12), und weil dasjenige, was wir mit den Sinnen recht begriffen haben, wahr und gewiß ist (Cic. Ac. qu. I, 11). So wenig auch dies über die Ursache des Beyfalls gesagt ist: so ist es doch dem vorhergehenden schon widersprechend; denn sagen, die vollständige Ursache des Beyfalls liegt nicht in den Vorstellungen, und nichts desto weniger giebt es gewiße Arten von Vorstellungen, die uns zwingen, Beyfall zu geben, sind widersprechende Sätze.

Wie weit steht er in unserer Gewalt?

Die Ursache, die sie zu diesem Widerspruche veranlaßte, liegt darin, daß sie auf alle mögliche Art den Satz, der Beyfall steht in unserer Gewalt, gegen die subtilen Einwürfe ihrer Gegner zu vertheidigen suchten. Sie bemerkten sehr richtig, daß wir auf Freyheit des Willens keinen Anspruch machen können, wenn nicht auch Freyheit des Beyfalles da ist, sie schloßen aber unrichtig, daß, wenn der Beyfall frey seyn soll: so muß

er von allen äusern Ursachen unabhängig, und nur allein der Gewalt der Seele unterworfen seyn. Cicero (Ac. qu. IV, 12. de fato cap. 18) und Gellius (XIX, 1) sagen uns, daß die Stoiker eine solche völlige Unterwürfigkeit des Beyfalls unter die Macht der Seele gelehrt haben; nur allein Sextus (adv. log. II. sect. 397) fügt zu diesem Satze noch einige Erläuterung. Zwey Stücke, sagt er, sind bey dem Beyfalle zu bemerken, von denen das eine nicht in unserer Gewalt steht, das andere hingegen unserer Willkühr völlig unterworfen ist. Daß wir einen gewißen Gedanken haben, oder daß wir auf eine gewiße Art von äusern Gegenständen afficirt werden, hängt nicht von uns ab, sondern von den Gegenständen, die Vorstellungen in uns hervorbringen, als z. B. daß wir die Ideen von der weißen Farbe haben, wenn uns ein weiß gefärbter Gegenstand vorkommt, oder daß wir etwas süßes empfinden, wenn ein süßes Objekt die Zunge berührt, daß wir aber diesen Vorstellungen Beyfall geben, das heist, daß wir den weiß schei-

scheinenden Gegenstand für würklich weiß halten, hängt von uns ab, die wir den Gedanken billigen.

Wenn es denn also in unserer Gewalt steht, den Beyfall zu geben und nicht zu geben: so frägt es sich, ist diese Macht unumschränkt, oder giebt es Umstände, unter denen wir uns nicht enthalten können, ihn zu geben? Berührt haben die Stoiker diese Frage, aber nicht erschöpft; denn sie lehren, daß es unter gewißen Umständen, die ich aber nicht genau angezeigt finde, nicht anders möglich wäre, als Beyfall zu geben. Der Stoiker beym Gellius (XIX, 1) spricht davon so: wenn wir einen fürchterlichen Schall, entweder des Donners, oder eines einstürzenden Gebäudes hören, oder wenn eine unerwartete Nachricht von einer Gefahr kommt: so wird unsere Seele bewegt, nicht weil wir glauben, daß uns etwas Böses widerfahren sey, sondern durch gewiße unüberlegte plötzlich entstehende Bewegungen der Seele, die der Verrichtung der Vernunft und des Verstandes zuvorkommen. In diesen und ähnlichen

Fällen also glaubten die Stoiker, stünde es nicht völlig bey uns, Beyfall zu geben oder nicht zu geben, von denen aber, die aus Gewohnheiten, Vorurtheilen, u. s. w. entstehen, erwähnten sie nichts. Einen andern Fall, in dem der Beyfall unaufhaltsam folgt, merkt Cicero (Ac. qu. IV, 12) an, und setzt ihn in die Evidentz, so wie eine Wagschaale, spricht er, durch das Gewicht nothwendig niedergedrückt wird, so muß auch unsere Seele den evidenten Gedanken (perspicuis) nachgeben, denn gleichwie ein Thier nicht umhin kann, dasjenige zu begehren, was seiner Natur gemäß scheint: so kann es sich auch nicht enthalten, das evidente zu billigen. Hierin also stimmen sie mit Cartesius und vielen Neuern überein, untersuchen aber nicht, worin die eigentliche Natur der Evidentz besteht? warum verschiedenen verschiedenes evident scheint? und ob nicht selbst diese Evidentz größtentheils eine Wirkung der Gewohnheit ist?

Diese letzte Ursache des Beyfalls hielten sie, wie ich vermuthe, für unvermeidlich, und ohne alle Ausnahme den Beyfall

fall hervorbringend, so daß auch die Vernunft selbst, der sie sonst eine sehr weitläuftige Herrschaft über alle Seelen-Kräfte zuschreiben, gegen diese nichts vermag; denn ich finde nicht, daß sie hier eine Ausnahme gemacht hätten, und Cicero sagt am angeführten Orte ausdrücklich, daß die Seele nothwendig der Evidentz nachgeben müße. Ueber die erstere aber scheinen sie der Vernunft die Gewalt zu geben, den zu schnell und ohne ihr Wißen gegebenen Beyfall wieder zurück zu nehmen, denn der Stoiker beym Gellius schliest weiter so: der Weise billigt die schrecklichen Vorstellungen nicht, (ου συγκατατιθεται, ου προσεπιδοξαζει) und darin besteht der große Unterschied zwischen einem Weisen und einem Thoren, daß der Thor glaubt, die Dinge sind wirklich so fürchterlich, als sie ihm im ersten Augenblicke vorkommen, der Weise hingegen seine Standhaftigkeit behält, und sie nicht für fürchterlich erkennet, nachdem er den ersten Eindruck überstanden hat.

Können wir stets zweifeln?

Keine Sekte unter den Alten hat den Dogmatismus stärker vertheidigt, sich allen Pyrrhonischen und vornemlich den mittlern Akademischen Einwürfen muthiger entgegengesetzt, als die Stoische. Man weiß, daß die Zweifler überhaupt die Zurückhaltung des Beyfalles (εποχη) lehren, so daß man sich gegen alle mögliche Gedanken und äusere Eindrücke gleichgültig verhalten, und seinen Beyfall niemahls geben muß; ob man gleich in manchen Fällen, um nicht gantz unthätig zu bleiben, dem Scheine der Dinge folgen müße. Es entstand daher unter beyden Partheyen die Streit-Frage, ob es uns möglich ist, den Beyfall stets zurück zu halten? Die Stoiker bemühten sich, durch drey wichtige Gründe zu zeigen, daß es nicht geschehen könne, deren erster dieser war: die sinnlichen Empfindungen selbst nöthigen uns Beyfall zu geben (Cic. Ac. qu. IV, 12), weil manche unter ihnen so deutlich sind, daß wir nicht umhin können, sie für wahr zu halten (Cic. Ac. qu. I, 11). Der andere lautete so: zwischen einem Thiere und einem

nem leblosen Wesen ist dieser Unterschied, daß das erste etwas thut, das letzte nicht, man muß also entweder den Thieren ihre Empfindung nehmen, oder man muß ihnen auch den Beyfall laßen, weil dieser sich eben so nothwendig nach den evidenten Dingen, als die Begierde nach den der Natur gemäßen richtet, und weil nothwendig der Beyfall vorhergehen muß, ehe man etwas verrichten kann. Der dritte war so abgefaßt: die ganze Festigkeit der Tugend besteht darin, daß wir gewißen Dingen unsern Beyfall geben, und sie mit Zuversicht für wahr halten, derjenige also, der gar nicht beypflichten will, kann auch nicht tugendhaft seyn (Cic. Ac. qu. IV, 12). Aus diesen in der That sehr gut gewählten Gründen sieht man, daß sie die Skeptiker von einer sehr empfindlichen Seite, und in ihren Haupt-Festungen selbst angriffen, indem sie ihnen die Ungereimtheit und Unmöglichkeit einer beständigen Zurückhaltung des Beyfalles zu zeigen suchten. Von keiner Seite erscheint der Pyrrhonismus verächtlicher als von eben dieser, weil

weil er der Einrichtung der menschlichen Natur gerade entgegengesetzt ist, und die Grundveste der öffentlichen so wol als Privat-Glückseligkeit, die sich auf unerschütterte Tugend gründet, untergräbt.

Eintheilung der Ideen in Rücksicht auf den Beyfall.

Aus diesen Betrachtungen über den Beyfall erhellet, daß einige Vorstellungen in uns ein gewißes sanftes Gefühl der Billigung (λειον κινημα περι ψυχην), andere hingegen eine uns vom Beyfall zurückscheuchende Empfindung hervorbringen. Die ersten werden wahrscheinliche (πιθαναι), die andern unwahrscheinliche Gedanken (φαντασιαι απιθαναι) genennet (Sext. Emp. adv. log. I. sect. 242, 243); Beyspiele der erstern Gattung sind die Gedanken: jetzt ist es Tag, ich rede jetzt, der andern aber, die, wenn es Tag ist: so ist die Sonne nicht über der Erde, wenn es finster ist: so ist es Tag.

Durch eine subtile Scheidungs-Kunst der Begriffe fanden sie zwischen dieser äusersten noch zwo Mittel-Gattungen, die bey uns nicht bemerkt sind, und auch

wegen

wegen ihrer wenigen Brauchbarkeit nicht bemerkt zu werden verdienen. Die erste von ihnen begriff solche Gedanken unter sich, die theils wahrscheinlich, theils auch unwahrscheinlich zugleich, aber in verschiedener Betrachtung es zugleich sind, als diejenigen, die in den απορois λογοις vorkommen. Diese λογους απορους erklärt weder Sextus noch seine Ausleger; aus einer Stelle beym Laertz (VII, 82) ist offenbahr, daß es nichts anders als solche subtile Sophismen sind, in denen man den Schluß-Satz bald als wahrscheinlich, bald aber als unwahrscheinlich ansehen kann; als wahrscheinlich nemlich, wenn man allein auf seine Verbindung mit den zugegebnen Vorder-Sätzen; als unwahrscheinlich aber, wenn man auf die übrigen gewöhnlichen und für gewiß geltenden Grund-Sätze unserer Erkenntniß hinsieht (αποροι δε τινες εισι λογοι, εγκεκαλυμμενοι, και διαλεληθοτες και σωρειται). Die andere Mittelgattung begriff diejenigen Gedanken in sich, die weder wahrscheinlich noch unwahrscheinlich

lich sind, als, ob die Zahl der Sterne gerade oder ungerade ist. (Sext. l. c.)

Abtheilung der Gedanken in Absicht auf die Wahrheit.

Die wahrscheinlichen und unwahrscheinlichen Gedanken werden nach dem Sextus (adv. log. I. sect. 244) wiederum in wahre und falsche, zugleich wahre und falsche, und weder wahre noch falsche, abgetheilt. Daß diese Abtheilung nicht nach den Regeln einer guten Division gemacht ist, fällt gleich in die Augen, denn Wahrheit und Falschheit sind nicht Eigenschaften der wahrscheinlichen und unwahrscheinlichen, sondern aller und jeder Gedanken überhaupt, und derjenige, der sie allein auf diese Gattung einschränken will, widerspricht offenbahr dem Begriffe des Wahren. Ueberdem ist auch diese Eintheilung darin den Regeln der Division entgegen, daß die beyden Mittelgattungen der zugleich wahren und falschen, und weder wahren noch falschen Gedanken auf keine Weise zwischen die beyden äusern Gattungen gestellt werden können, denn jeder Gedanke ist nothwendig entweder wahr oder falsch, und es giebt zwischen diesen beyden kein Mittel-Ding.

Die

Die wahren Gedanken werden von ihnen auf verschiedene Arten definirt, als 1) sie sind solche, die mit Wahrheit von einander prädicirt werden können (ὧν ἐστιν ἀληθῆ κατηγορίαν ποιήσασθαι Sext. l. c.), das heist, solche, in denen das Prädikat mit Wahrheit dem Subjekte beygelegt werden kann. Diese Erklärung hat den großen Fehler, daß das zu definirende Wort wieder in die Definition geschoben ist. 2) Das Wahre ist dasjenige, was existirt, und irgend einem andern Dinge entgegengesetzt ist (τὸ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενόν τινι Sext. adv. log. II. sect. 10, 88. adv. Ethicos sect. 220). Die eigentliche Bedeutung dieser sehr dunklen Definition wird unten in dem Hauptstücke von den Sätzen vorkommen. Aus beyden Definitionen sieht man sehr deutlich, wie wenig die Stoiker die eigentliche Natur der Wahrheit erforscht haben, welches ihnen um desto eher zu verzeihen ist, da auch noch jetzt die meisten Philosophen, die sie sehr richtig erklärt zu haben glauben, nicht viel weiter hierin gekommen sind. Denn die gewöhn-

Definition der wahren Gedanken.

gewöhnliche und am meisten scheinbare Definition der Wahrheit, nach der sie die Uebereinstimmung unserer Gedanken und Urtheile mit den Sachen selbst ist, hat immer noch den Fehler, daß sie voraus setzt, wir haben eine genaue reelle Kenntniß von den Dingen außer uns. Demjenigen, der da weiß, daß das meiste, was wir von diesen Dingen erkennen, nichts als Schein ist, thut sie kein Genüge, und er hat Mühe, eine einigermaßen befriedigende Erklärung zu finden, weil er nicht weiß, was er zum Maaßstabe des Wahren annehmen soll.

Zu den wahren Gedanken rechnen sie folgende, es ist jetzt Tag, es ist helle; zu den falschen hingegen diesen, der Stab, der uns im Waßer gebrochen scheint, ist würklich gebrochen, (Sext. adv. log. I. §. 244) zu den theils wahren, theils falschen Gedanken, den des Orests, als er die Elektra für eine Furie ansah, denn diese Vorstellung wurde von einem würklich vorhandenen Gegenstande, nemlich der Elektra, verursacht, und war also in so fern wahr, sie enthielt aber auch über-

dem

dem das Urtheil, daß die Elektra eine Furie wäre, und in so ferne war sie falsch. Dieses Beyspiel scheinet die Abtheilung der Stoiker zu rechtfertigen, und zu zeigen, daß es würklich solche Gedanken geben kann, die theils wahr theils falsch zugleich sind; allein genauer betrachtet, giebt es hinlänglich zu erkennen, daß sie nicht scharf genug auf die Beschaffenheit gesehen haben, die ein Gedanke haben muß, wenn er wahr oder falsch seyn soll. Denn zur Wahrheit eines Gedankens ist es nicht genug, daß er einige wahre Theile in sich enthalte, sondern er muß in seinem ganzen Umfange wahr seyn, wenn er diesen Beynahmen mit Recht verdienen soll. Eben diese Anmerkung trifft auch die andere Mittel-Gattung der weder wahren noch falschen Gedanken, zu denen sie die allgemeinen Ideen (γενικας φαντασιας) rechnen, denn, sagen sie, wenn die Gattungen diese oder jene bestimmten Eigenschaften haben: so haben weder die Geschlechter diese Eigenschaften, noch auch haben sie sie nicht, (ὧν τα ειδη τοια ἡ τοια, του-

των τα γενη ουτε τοια, ουτε τοια,) als z. B. einige Menschen sind Griechen, andere Ausländer, oder Barbaren, der Mensch aber überhaupt ist weder ein Grieche noch ein Ausländer, weil sonst alle Menschen nothwendig entweder Griechen oder Ausländer seyn müsten. Auch dies ist eine übertriebene unnütze Subtilität; denn wenn gleich der Mensch überhaupt weder Grieche noch Ausländer ist: so ist er doch etwas, und in Ansehung deßen, was er ist, ist der Gedanke oder das Urtheil, das man über ihn fällen kann, entweder wahr oder auch falsch.

Unterschied zwischen dem Wahren und der Wahrheit.

Noch nicht mit diesen Spitzfündigkeiten zufrieden, suchen sie auch das Wahre von der Wahrheit auf eine sehr künstliche Art zu unterscheiden, und geben folgende drey Punkte an, in denen beyde Begriffe von einander unterschieden seyn sollen: 1) in der Natur (ουσια), 2) in der Beschaffenheit (συςασις), 3) in dem Vermögen (δυναμις). In der Natur, denn die Wahrheit ist ein Körper, das Wahre aber etwas unkörperliches, weil ein jedes Wahre ein vollständiger Satz (αξιωμα),

μα), dieser aber etwas, das sich sagen läßt (λεκτον), das heist, etwas unkörperliches ist. Die Wahrheit hingegen ist eine Wißenschaft alles deßen, was wahr ist, die Wißenschaft aber ist der vornehmste denkende Theil auf eine gewiße Art modificirt (πως εχον ἡγεμονικον), so wie eine geballte Faust eine auf gewiße Art modificirte Hand ist; dieser denkende Theil der Seele nun ist ein Körper, also ist es auch die Wahrheit (Sext. Emp. adv. log. I. sect. 38). Ein in unsern Augen sehr ungereimter Schluß, der ihnen aber nicht so vorkommen mußte, weil er sich auf einen unten zu erklärenden Grund-Satz ihrer Physik, daß auch die Beschaffenheiten der Körper Körper sind, gründet. In unsern Augen ist dieser erste Unterschied völlig eingebildet, weil wir die Wahrheit eben so wol als das Wahre für Eigenschaften der Urtheile, und nicht einmahl für Eigenschaften im strengsten Verstande, sondern bloß für Relationen zwischen Urtheilen und Sache mit Recht ansehen. In Ansehung der Beschaffenheit sind auch das Wahre und

 die

die Wahrheit verschieden, denn das Wahre ist etwas einfaches, als der Satz, ich schreibe jetzt, die Wahrheit hingegen ist etwas zusammengesetztes, weil sie eine Wißenschaft alles Wahren ist (Sext. Emp. l. c. Pyrrh. hypot. II, 8). Auch dieser Unterschied ist in unsern Augen eben so chimärisch, wie der vorhergehende, weil er sich blos auf eine dem Worte Wahrheit willkührlich von ihnen selbst nur beygelegte Bedeutung gründet, in der die Wahrheit eine Wißenschaft wahrer Dinge bezeichnet. In Ansehung des Vermögens endlich sind beyde Begriffe darin unterschieden, daß das Wahre nicht allemal wißenschaftlich erkannt wird, weil auch ein schlechter Mensch (ὁ φαυλος), ein Kind, und ein Wahnsinniger manchmal etwas Wahres sagen, ohne doch eine Wißenschaft vom Wahren zu haben; daß hingegen die Wahrheit allemahl durch Wißenschaft erkannt wird, daher auch derjenige, der diese hat, weise ist. (Sext. Emp. ll. cc.) Dieser letzte Unterschied hat vor den beyden vorigen nicht den geringsten Vorzug, denn die Wahrheit

bleibt

bleibt darum nicht weniger Wahrheit, wenn sie gleich ohne Gewißheit und richtige Wißenschaft als Wahrheit erkannt wird.

Von den begreiflichen und unbegreiflichen Gedanken.

Wichtiger und auch richtiger ist die jetzt folgende Abtheilung der wahren Gedanken in begreifliche und unbegreifliche (φαντασιαι καταληπτικαι και ου. Sext. Emp. adv. log. II. §. 247), denn auf ihr gründet sich die Lehre vom Kriterio der Wahrheit, und das begreifliche und unbegreifliche sind würkliche Eigenschaften der wahren Gedanken. Nichts desto weniger ist doch auch sie darin unstreitig fehlerhaft, daß man auch falsche Gedanken mit Gewißheit für falsch halten kann, und daß folglich das Begreifliche und Unbegreifliche nicht Eigenschaften der wahren Gedanken allein sind. Durch eine subtile Distinktion läßt sich jedoch dieser Einwurf einigermaßen schwächen, denn wenn man das Falsche mit Gewißheit für falsch erkennt: so denkt man etwas Wahres, und dieser oder einer ähnlichen Subtilität zu folge haben vielleicht einige Stoiker so abgetheilt. Ich sage

einige, denn Laertz theilt die Gedanken überhaupt in begreifliche und unbegreifliche (Laert. VII, 46), und daraus läßt sich vermuthen, daß nicht alle der Methode des Sextus gefolgt sind. Der Ausdruck φαντασια καταληπτικη kommt bey ihnen in einer zwiefachen sehr verschiedenen Bedeutung vor, einmahl, da er einen Gedanken bedeutet, der fähig ist, begriffen zu werden; und zweytens, da er das Vermögen der Seele bezeichnet, welches dieses Begreifen verrichtet. Dies bestätigen folgende Erklärungen deßelben; sie nennen einen begreiflichen Gedanken einen solchen, der von einem würklich vorhandenen Gegenstande herkommt, mit diesem völlig übereinstimmend der Seele eingedrückt und gleichsam versiegelt wird, und von einem nicht vorhandenen Gegenstande unmöglich herkommen kann. (Sext. Emp. Laert. ll. cc.) Hier ist die erste Bedeutung, die andere kommt in den Lehr-Sätzen vor, in denen sie den begreiflichen Gedanken das Kriterium der Wahrheit, und das Begreifliche

selbst

selbst einen Beyfall dieser Φανταςια nennen.

Den Grund dieser Abtheilung der Gedanken, um von der ersten Bedeutung zuerst zu reden, zeigt uns Sextus am angeführten Orte so an: unzählige Menschen erhalten im Wahnwitze oder in der Melancholie zwar oft wahre Gedanken, aber keine begreiflichen und zuverläßigen, weil sie nur von ohngefähr, ohne Ueberlegung auf sie kommen. Daher kommt es, daß sie solchen Gedanken keinen festen Beyfall geben, und nichts gewißes behaupten. Die Stoiker bemerkten sehr richtig, daß uns unsere Sinne und unsere Einbildungskraft oft hintergehen, daß wir auch oft geneigt sind, diesen Betrügereyen Beyfall zu geben; sie sahen aber dabey, daß solche betrügliche Gedanken nicht denjenigen Grad der Evidentz haben, der dazu erfordert wird, wenn ein fester Beyfall entstehen soll; sie gaben daher solchen Gedanken, die so hell und einleuchtend sind, daß sie mit festem Beyfalle für wahr erkannt werden, den

Nahmen der begreiflichen und zuverläßigen Gedanken.

Eigenschaften des begreiflichen Gedankens.

Zu einem solchen begreiflichen und zuverläßigen Gedanken erforderten sie folgende drey Stücke: 1) er muß von einem würklich vorhandenen Gegenstande verursacht werden; denn viele Gedanken entstehen von nicht vorhandenen Objekten, als die der Wahnsinnigen, und diese sind nicht begreiflich (Sext. Emp. adv. log. I. ſ. 249). Den Beweis hat Sextus nicht beygefügt, er liegt aber darin, daß Gedanken von nicht vorhandenen Gegenständen als von vorhandenen falsch sind, und daher auch nicht begreiflich seyn können, weil die begreiflichen, indem sie unter das Geschlecht der wahren gehören, allemahl wahr seyn müßen. 2) Der begreifliche Gedanke muß auch mit dem vorgestellten Gegenstande vollkommen übereinstimmen; denn es giebt manche Gedanken, die zwar von würklich vorhandenen Gegenständen hervorgebracht werden, aber die Gegenstände der Seele nicht genau und richtig abbilden. Der Beweis, den

Sextus

Sextus abermahl ausgelaßen hat; beruht wiederum darauf, daß ein solcher nicht mit seinem Objekte übereinstimmender Gedanke nicht völlig wahr ist. 3) Er muß endlich abgedrückt und gleichsam versiegelt seyn (εναπομεμαγμενη και εναποσφραγισμενη), oder, wie Cicero (Ac. qu. IV, 6) sich ausdrückt, ein visum impressum effictumque seyn. Denn gleichwie die Bildhauer alle Theile derjenigen Dinge genau darstellen, die sie zu schnitzen sich vorgenommen haben, und wie die Siegel alle Kennzeichen des Wapens dem Wachse eindrücken: so müssen auch diejenigen Gedanken, die eine Gewißheit hervorbringen, oder ihren Gegenstand richtig und zuverläßig vorstellen sollen, alle Eigenschaften und Beschaffenheiten deßelben darstellen. (Sext. Emp. l. c.) Um durch diese Gedanken das Wahre vom Falschen sicher zu unterscheiden, und um aller Verwechselung eines begreiflichen Gedankens mit einem nicht begreiflichen zuvorzukommen, setzten sie noch zu der Definition die Worte, der begreifliche Gedanke muß unmöglich von

einem nicht vorhandenen Gegenstande herkommen können, (Sext. Emp. l. c.) denn wie kann man Gewißheit haben, daß man einen Gedanken richtig gefaßt und deutlich begriffen habe, wenn er so beschaffen ist, daß er auch falsch seyn kann? (Cic. Ac. qu. IV, 6.)

Was ist Gewißheit?

Ein solcher deutlicher Gedanke nun erzeugt allemahl Gewißheit, sobald wir ihn erblicken, weil er vollkommen evident und einleuchtend ist (Cic. Ac. qu. I, 11), und daher hält ihn auch unsere Seele gleichsam fest, so wie wir etwas mit beyden Händen fest halten, das wir gerne haben wollten. Aus diesem Grunde nannte Zeno die Handlung der Seele, dadurch sie einem begreiflichen Gedanken Beyfall giebt, das Umfaßen (*καταληψις*, comprehensio Cic. Ac. qu. I, 11), und stellte sie durch die geballte Faust sinnlich vor (Cic. Ac. qu. IV, 47). Daher wird auch die Gewißheit als ein Beyfall der begreifenden Vorstellungs-Kraft (*καταληψιν ειναι καταληπτικης φαντασιας συγκαταθεσιν* Sext. adv. log. I. §. 151), oder der Beyfall, der einem begreiflichen

greiflichen Gedanken gegeben ist, definirt (καταληπτικη φαντασια συγκαταθεσις Sext. Pyrrh. hyp. III, §. 241).

Aus diesen Definitionen folgt, daß die Stoiker die Gewißheit als einen höhern Grad des Beyfalls angesehen, und die richtige Beobachtung schon gemacht haben, daß der Beyfall, je nachdem er entweder so fest und unbeweglich ist, daß er durch keine entgegengesetzte Gründe wankend gemacht, oder auch so schwankend, daß er leicht gehoben werden kann, verschiedene Grade hat. Im ersten Falle wird er Wißenschaft, im andern aber Meynung genannt (Cic. Ac. qu. I, 11. Sext. Emp. adv. log. I. §. 151). Um die Natur der Wißenschaft seinen Zuhörern sinnlich zu machen, bediente sich Zeno beyder Hände, erst drückte er die rechte allein zusammen, und stellte dadurch die Gewißheit vor, dann nahm er auch die linke zu Hülfe, um damit die rechte noch fester zusammenzupreßen, und dadurch drückte er die Wißenschaft aus (Cic. Ac. qu. IV, 47). Man sieht aus dieser Abtheilung, daß die Gewißheit zwi-

zwischen Meynung und Wißenschaft in der Mitte steht, daß die erste den niedrigsten, die letzte den höchsten, die Gewißheit aber den mittlern Grad des Beyfalls ausmacht. (Cic. Sext. l. c.) Außerdem ist noch dieser Unterschied zwischen ihnen zu merken: Die Wißenschaft und Gewißheit können durchaus keinen falschen Gedanken zu ihrem Gegenstande haben, denn der begreifliche Gedanke, von dem man allein Wißenschaft und Gewißheit haben kann, ist nothwendig auch ein wahrer Gedanke (καταληπτικη φαντασια ετυγχανεν ἡ αληθης Sext. l. c.); die Meynung hingegen kommt auch wahren und falschen Gedanken zu, das heißt, man kann durch Meynung so wol etwas wahres für falsch, als etwas falsches für wahr halten; weil sie zwar eine Art des Beyfalls, aber kein Beyfall der begreifenden Denkkraft ist (Cic. Ac. qu. I, 11).

Viel wahres und scharf gedachtes liegt unstreitig in diesen Betrachtungen, aber von einer andern Seite auch viel übertriebenes, und nicht genug durchgedachtes.

tes. Ein wahrer und evidenter Gedanke muß, wenn er alle durch diese beyden Bey-Worte ausgedrückte Eigenschaften vollkommen besitzen soll, seinem Gegenstande völlig angemeßen seyn, alle seine Theile und Eigenschaften genau ausdrücken, und von einem nicht vorhandenen Objekte unmöglich verursacht werden können; dies ist ohne Zweifel abstrakt genommen, völlig richtig geschloßen; aber von uns verlangen, daß wir uns bemühen sollen, solche Gedanken zu erhalten, von uns, die wir von keinem einzigen Objekte eine gantz ausführliche, ihm gantz genau nach allen seinen Theilen und auch den geringsten Eigenschaften angemeßene Vorstellung, vermöge unserer eingeschränkten Empfindungs- und Denkkräfte, haben können, dies ist unstreitig übertrieben und unüberlegt geschloßen. Der Beyfall hat verschiedene Grade, Meynung, Gewißheit und Wißenschaft drücken diese Grade aus, ist abermahl richtig bemerkt, aber Gewißheit und Wißenschaft soll man von keinem falschen Gedanken haben können, Wißenschaft soll

soll so fest und unbeweglich seyn, daß nichts in der Welt vermögend ist, sie umzustoßen, ist abermahl übertrieben, und ohne Rücksicht auf Erfahrungen geschloßen.

Welches ist das Kriterium der Wahrheit?

Alle diese Untersuchungen über die verschiedenen Gattungen der Gedanken, Gewißheit und Wißenschaft wurden von den Stoikern darum angestellt, daß sie die Mittel ausfinden möchten, dadurch wir mit völliger Zuversicht die wahren Gedanken von den falschen unterscheiden, und uns so brauchbare und sichere Kenntnisse erwerben sollten. Denn seitdem einige Schüler des Demokrits, als, Anaxarch und Protagoras; der Eleatische Zeno und einige andere mehr, alles hatten zu bestreiten und ungewiß zu machen gesucht, seitdem in der Philosophie über die wichtigsten Lehren verschiedene Meynungen und Hypothesen entstanden waren, fiengen diejenigen, die sich scharfsinnig und muthig genug fühlten, die Wahrheit zu finden, an, das Mittel zu suchen, dadurch sie mit Sicherheit Wahrheit vom Irrthume unterscheiden könnten, und nun

ent-

entstanden die berühmten Streitigkeiten über das Kriterium der Wahrheit. Plato, der von den sinnlichen Erscheinungen nicht vortheilhaft dachte, nahm allein den Verstand dazu an, Aristipp, hierin subtiler als Plato, setzte die innere Empfindung dazu fest, und die Stoiker nahmen den Mittelweg zwischen beyden, blieben sich aber in dem Ausdrucke ihrer Meynung nicht immer gleich. Denn einige ältere Stoiker behaupteten, die gesunde Vernunft sey allein hinlänglich, das Wahre vom Falschen zuverläßig zu unterscheiden (Laert. VII, 46. *τον ορθον λογον κριτηριον απολειπουσι*); Chrysipp hingegen lehrte, die Sinne und der allgemeine Begriff (*προληψις*) müsten dazu angenommen werden, und vor dem Chrysipp behauptete Boethus, der Verstand (*νους*), die Sinne, die Begierde (*ορεξις*) und die Wißenschaft wären die Kriteria. (Laert. l. c.) Man sieht aus diesen allen, daß hier die Rede von demjenigen Seelen-Vermögen ist, welches die Wahrheit beurtheilen soll, oder dem Werkzeuge, deßen wir uns bedienen

dienen müßen, die Wahrheit zu erkennen. Laertz hat diese verschiedenen Meynungen nicht weiter aus einander gesetzt, und bey andern Schriftstellern wird über diesen innern Zwist der Stoiker ein tiefes Stillschweigen beobachtet; wir können also nicht, mit Zeugnißen der Alten unterstützt, sagen, in wie weit hierin Einigkeit oder Uneinigkeit herrscht. Wenn wir aber annehmen, daß der Verstand oder die Vernunft vermittelst der sinnlichen Erscheinungen alles beurtheilen muß, daß die Empfindung und der allgemeine Begriff nähere Bestimmungen des allgemeinen Ausdruckes, Vernunft, sind, daß endlich Verstand, Sinne, Begierde, Wißenschaft abermahl noch nähere Bestimmungen des Ausdrucks, Verstand, anzeigen: so scheinen alle diese verschiedenen Meynungen im Grunde nicht sehr weit von einander abzugehen. Augustin thut daher den Stoikern offenbahr unrecht, wenn er sie zu denjenigen Philosophen rechnet, die die Sinne zum Kriterio der Wahrheit angenommen haben (de civ. dei VIII, 7).

Eine

Eine andere Frage ist es, welchem unter den verschiedenen Gattungen der Gedanken müßen wir trauen, wenn wir Wahrheit finden wollen? oder welche unter unsern Ideen sind so beschaffen, daß sie uns allemahl mit Zuverläßigkeit Wahrheit anzeigen? Alle Schriftsteller stimmen darin überein, daß die Stoiker den begreiflichen Gedanken als einen solchen angenommen, und ihn daher als das Kennzeichen der Wahrheit angepriesen haben (Laert. VII, 54. Sext. adv. log. I. sect. 152, 227, 253). Die Gründe, die sie zu dieser Meynung bewogen haben, sind aus dem vorhergehenden leicht zu finden; denn da sie diesen Gedanken für seinen Gegenstand vollkommen gemäß, vollkommen deutlich einleuchtend, und also wahr hielten: so schloßen sie sehr richtig, daß er allein das Kennzeichen der Wahrheit seyn könnte. Sie bemerkten aber nicht, daß sie sich hier in einem logischen Zirkel herumbewegten, und also durch diesen begreiflichen Gedanken die Frage weiter bis zu ihrem Ursprunge zurückschoben, ohne sie

 auf-

aufzulösen, denn sagen, daß man die Wahrheit an einem begreiflichen, das heist, einem seinem Gegenstande vollkommen gemäßen und daher wahren Gedanken erkennen muß, heißt sagen, daß man das Wahre durch das Wahre beurtheilen soll.

Einwürfe der Akademiker, und Antwort der Stoiker.

Arcesilaus und Carneades, derer Haupt-Bemühung dahin gieng, die Stoiker zu bestreiten, machten hier große Schwierigkeiten, bemühten sich zu zeigen, daß wir nichts so deutlich und zuverläßig erkennen können, als eine vollkommene Gewißheit es erfordert, und zogen daraus die Folgerung, daß wir unsern Beyfall stets zurückhalten müßen. Hier entstand also ein Streit über die beyden Fragen: 1) können wir überhaupt etwas mit Gewißheit erkennen? und 2) giebt es solche deutliche und wahre Gedanken, die von keinem nicht vorhandenen, oder anders, als er es würklich ist, beschaffenen Gegenstande hervorgebracht werden können? Ueber die erste Frage waren gleich im Anfange die Meynungen der Stoiker getheilt, denn einige hielten dafür, man müste

müste gar nicht gegen die Akademiker beweisen und erklären, was Gewißheit, Ueberzeugung wäre; die Macht der Evidentz wäre an sich schon so groß, daß sie überzeugte, und durch keine weiteren Erläuterungen und Beweise verstärkt werden könnte. Die dieser Meynung zugethan waren, tadelten den Stoiker Antipater, darum, daß er sich weitläuftig dabey aufgehalten hatte, gegen die Akademiker die Evidentz zu vertheidigen, und zu definiren (Cic. Ac. qu. IV, 6). Andere hingegen waren der Meynung, daß allerdings die Sache genau untersucht, und die Akademiker gründlich widerlegt zu werden verdienten (Cic. ibid.), und diese, zu denen auch der Antiochus vom Cicero gerechnet wird, weil er die Zweifelsucht der Akademiker verwarf, und fast lauter Stoische Lehren auf Platos Lehr-Stuhle vortrug, bedienten sich folgender Gründe, um zu zeigen, daß wir im Stande sind, eine vollkommene Gewißheit zu erlangen. 1) Die sinnlichen Empfindungen sind so klar und zuverläßig, daß auch Gott selbst uns keine beßere

und zuverläßigere geben könnte. Wir verlaßen uns allemahl auf unsere Sinne, wenn sie gesund sind, und wenn uns nichts hindert, deutlich und richtig zu empfinden. 2) Ohne gewiße und zuverläßige Kenntniße kann keine Kunst seyn, und kein Künstler von einem in der Kunst unerfahrnen unterschieden werden. Denn wie kann ein Geometer dasjenige sehen, was gar nicht ist, oder doch von dem falschen, das heist, von dem, was nicht ist, nicht unterschieden werden kann? Wie kann ein Ton-Künstler ohne sichere und wahre Regeln eine Melodie verfertigen (Cic. Ac. qu. IV, 7)? 3) Ohne gewiße Kenntniße kann auch keine Tugend, kein redlicher Mann seyn, denn wodurch anders kann ein redlicher edel denkender Mann sich vorsetzen, lieber sich martern zu laßen, als seine Pflicht nicht zu thun? Die Weisheit selbst kann sich selbst nicht kennen, und von der Thorheit nicht unterscheiden, wenn es nichts gewißes giebt, sie kann uns nicht bewegen, etwas zu unternehmen und mit Zuversicht auszuführen, wenn sie keine ge-

wiße

wiße und sichere Vorschriften in sich schließt. 4) Wenn es nichts gewißes giebt: so kann kein Grund-Satz der Weisheit, kein Bewegungs-Grund zu irgend einer Handlung gefunden werden, denn wenn man einen Grund-Satz finden, und dasjenige, was vorzüglich begehrungswürdig ist, festsetzen will: so muß man etwas finden, das der Natur gemäß ist, weil sonst kein Verlangen darnach entstehen kann, dieses aber kann nicht geschehen, wenn wir keine Gewißheit von demjenigen haben, was der Natur gemäß ist. 5) Auch selbst die Vernunft wird durch eine völlige Ungewißheit aufgehoben, weil eine jede Frage oder Untersuchung eine Begierde nach ihrer Auflösung voraussetzt, und weil die Absicht der Frage die Erfindung ist. Nun aber sucht Niemand das Falsche zu erfinden, und das Ungewiße ist so gut als nicht erfunden. Es folgt auch hieraus, daß wir nicht sagen können, es habe jemand schon etwas erfunden, und damit fällt die ganze Philosophie dahin (Cic. Ac. qu. IV, 8. 9).

Diese Gründe beweisen zwar, daß wir nach unserer jetzigen Verfaßung unmöglich in einer steten Ungewißheit leben können, daß wir daher verbunden sind, manche Dinge mit Gewißheit zu glauben; sie zeigen aber nicht, daß wir im Stande sind, mit unsern Organen und durch unsere Seelen-Kräfte solche wahre, reelle, und unbeweglich gewiße Kenntniße zu erlangen, als die Akademiker und Skeptiker sie verlangen, und als die Definition des begreiflichen Gedankens sie voraussetzt. Darin also haben die Stoiker gantz richtig geschloßen, daß sie den Zweiflern das Ungereimte, Schädliche und Unmögliche eines immerwährenden Zweifelns zeigten, aber darin ihren Endzweck verfehlt, daß sie nicht dargethan haben, es gäbe würklich solche Dinge, von denen wir völlige Gewißheit haben könnten.

Dieses erhellet aus der andern Streit-Frage noch deutlicher, in welcher über das Kriterium gestritten, und untersucht wurde, ob es solche Vorstellungen gäbe, die ihren Gegenständen vollkommen angemeßen sind, und dadurch wir diese Objekts

jecte von allen ähnlichen hinlänglich unterscheiden könnten. Die Akademiker bemühten sich, mit scharfsinnigen Gründen darzuthun, daß solche Ideen gar nicht existirten, und schloßen daraus, daß wir das Wahre vom Falschen nie mit völliger Zuverläßigkeit unterscheiden könnten. (Cic. Ac. qu. IV, 13. Sext. adv. log. I. f. 153, 403). Denn 1) sagten sie, glauben wir oft viele Dinge zu empfinden, und vor uns zu haben, die gar nicht da sind, als z. B. wenn wir träumen (Cic. Ac. qu. IV, 15). 2) Giebt es so vollkommen ähnliche Dinge in der Natur, daß sie gar nicht unterschieden werden können, als Zwillinge, Eyer, u. s. w. (Sext. adv. log. I, 409). 3) Sind unsere Sinne und ihre Empfindungen nach der Beschaffenheit des Körpers, des Alters, der Gesundheit, u. s. w. manchen Veränderungen unterworfen, sie können uns folglich keine gewiße Kenntniß von der Natur der Dinge außer uns geben (Sext. l. c.)

Diese Einwürfe, die in der That den begreiflichen Gedanken gänzlich zernich-

ten, und auch den abgehärtesten Dogmatisten wankend machen können, bewegten die Stoiker nicht, sie ließen ihren zu voreilig angenommenen Grund-Satz nicht fahren, und suchten subtile Ausflüchte, dadurch sie die Einwürfe der Akademiker zu entkräften suchten. Ein Beweis, daß auch die stärksten Gründe gegen vorgefaßte und zu sehr eingewurzelte Meynungen nichts vermögen! Sie antworteten den Akademikern folgendes: 1) es ist unleugbar, daß wir manchmahl wachend, manchmahl auch träumend, oder in gewißen Krankheiten Vorstellungen haben, die wir irrig von äuserlich vorhandenen Gegenständen herleiten, es ist aber auch nicht weniger unleugbar, daß alle diese Gedanken nicht denjenigen Grad der Evidentz haben, den sie als begreifliche Gedanken und Kennzeichen des Wahren haben müßen. Denn wer sieht nicht den Unterschied zwischen einem Zustande, in welchem er blos leere Einbildungen gehabt hat, und dem, in welchem er wahre Empfindungen erhalten hat, wenn er beyde mit einander vergleicht?

gleicht? Kann man wol glauben, daß Ennius nach einem Spatzier-Gange mit seinem Nachbar sollte gesagt haben, es kam mir vor, als ob ich mit ihm spatzieren gienge? Gleichwohl gebrauchte er diesen Ausdruck, als ihm vom Homer geträumt hatte, denn da sagte er, es kam mir vor, als ob Homer bey mir wäre. So bald wir erwacht sind, erkennen wir die Erscheinungen in Träumen für irrig, und halten sie nicht für so zuverläßig und reell, als das, was wir den Tag über in unsern ordentlichen Geschäften denken, und vornehmen. Wann uns also gleich im Traume die Dinge vollkommen so zu seyn scheinen, (welches doch nicht zugegeben werden kann) als sie es würklich sind: so haben doch diese Phantasien lange nicht die Kraft, uns zu überzeugen, die die würklichen Empfindungen im Wachen haben, und außerdem ist es offenbahr, daß die Schlafenden weder in Ansehung der Empfindungs-Werkzeuge, eben die gute und gesunde Beschaffenheit haben, die man bey den Wachenden antrifft. Auch die Trunkenen thun das, was sie vornehmen,

nicht mit der Zuversicht, mit der es die Nüchternen thun; sondern sie zweifeln, werden wankend, und geben dem, was ihnen vorkömmt, nur schwachen Beyfall, und wenn sie ausgeschlafen haben: so sehen sie vollkommen ein, wie leer von Realität alle diese Phantasien gewesen sind. Eben so verhält sichs auch mit den Unklugen, wenn sie anfangen zu rasen: so empfinden sie, und sagen es auch, daß ihnen etwas zu seyn scheint, was nicht ist, und wenn ihre Raserey nachgelaßen hat: so fühlen sie gantz deutlich, daß sie etwas zu empfinden geglaubt hatten, was nicht da war. 2) Zwillinge, mehrere Abdrücke von einem Siegel haben eine sehr große Aehnlichkeit, daraus aber folgt noch nicht, daß sie völlig einerley sind; ja es ist vielmehr offenbahr falsch, daß es in der Natur zwey vollkommen ähnliche Dinge giebt. Denn wenn man gleich von einigen Zwillingen sagt, daß sie sehr ähnlich gewesen sind, und von Fremden nicht haben unterschieden werden können: so ist doch diese Aehnlichkeit nie so groß gewesen, daß ihre Freun-

Freunde und Hausgenoßen sie nicht sehr gut von einander hätten unterscheiden können. Nicht einmahl die Aehnlichkeit der Eyer ist so vollkommen, daß man kein Unterscheidungs-Merkmahl zwischen ihnen finden könne, denn man erzählt, daß zu Delus ehemahls Leute gewesen sind, die aus dem Anschauen eines Eyes so gleich errathen konnten, von welchem Huhne es gelegt war. Ueberdem wird von den spätern Natur-Lehrern gegen den Demokrit behauptet und klar bewiesen, daß es unmöglich zwey vollkommen gleiche Dinge geben kann (Cic. Ac. qu. IV, 16, 17, 18). 3) Krankheiten und andere Umstände bringen in unsern Empfindungen manche Veränderungen und große Verschiedenheiten hervor; diese alle aber haben in die Natur der deutlichen und wahren Gedanken keinen Einfluß, weil nur solche Gedanken für wahr gehalten werden müssen, die wir empfangen, wenn unsere Sinne gesund, und unsere Seele von Schwachheiten frey ist. Um diese Regel desto einleuchtender zu machen, setzten die neuern Stoiker zu

dem

dem Satze, der begreifliche Gedanke ist das Kennzeichen der Wahrheit, noch die Bestimmung hinzu, daß er nichts in sich enthalten müße, welches uns hindert, ihm völlig beyzupflichten (Sext. adv. log. I. f. 253). Denn, sagten sie, wir erhalten zwar zuweilen begreifliche Gedanken, wir geben ihnen aber wegen gewißer sie begleitenden Umstände keinen Beyfall. Admet im Trauerspiele des Euripides glaubte nicht, daß die Alceſtis, die ihm Herkules aus der Unterwelt wieder herauf brachte, die wahre Alceſtis wäre, und Menelaus hielt die Helena, die er bey dem Proteus fand, nicht für die wahre Helena, denn Admet dachte, Alceſtis wäre gestorben, und ein Todter könnte nicht wieder aufstehen; Menelaus aber glaubte, er hätte die wahre Helena, die er von Troja zurückgebracht hätte, in seinem Schiffe gelaßen. Daher kömmt es nun, daß ein begreiflicher Gedanke, bey dem wir ein Hinderniß (ενςημα) finden, uns nicht überzeugt, daß hingegen ein solcher Gedanke vollkommen evident ist, und uns gleichsam mit Gewalt zum

Beyfall

Beyfall zwingt, wenn kein Hinderniß bey ihm vorhanden ist. Aus diesem Grunde trachten auch alle Menschen, wenn sie etwas deutlich und gewiß einsehen wollen, nach einer solchen Vorstellung; denn erblicken sie etwas dunkel, so strengen sie das Gesicht an, gehen nahe zu dem Gegenstande, und wischen sich die Augen aus, so lange bis sie eine vollkommen deutliche und überzeugende Vorstellung bekommen. Die Natur hat uns das Vermögen zu empfinden gleichsam als ein Licht gegeben, weil wir durch nichts anders Kenntniße von außen bekommen können. Es ist also ungereimt, dieses Vermögen entkräften, und uns alles Lichtes berauben zu wollen. Denn gleichwie derjenige etwas ungereimtes sagt, der da lehret, es giebt Farben und Unterschiede der Farben; dabey aber das Gesicht entweder für gar nicht existirend, oder für betrüglich hält; der da lehrt, es giebt Töne, aber kein Gehör; so ist auch derjenige völlig aberwitzig, der zwar zugiebt, es existiren Dinge außer uns, aber dabey die sinnlichen Vorstellungen, dadurch

durch wir diese Dinge erkennen müßen, als schwach und betrüglich vorstellt. (Sext. l. c.)

Aus diesen Antworten sieht man, daß die Stoiker zwar richtig bemerkt und dargethan haben, daß wir in vielen Fällen sinnlichen Schein und Betrug von Wahrheit mit Zuverläßigkeit unterscheiden können; daß sie aber den Punkt, auf den ihre Gegner eigentlich dringen, entweder gar nicht gesehen haben, oder auch nicht haben sehen wollen. Um ihren Satz, der begreifliche Gedanke ist in allen Fällen ein zureichendes und untrügliches Kennzeichen der Wahrheit, in seinem ganzen Umfange zu behaupten, ist es nicht genug, zu zeigen, daß wir in sehr vielen Fällen Illusion von Wahrheit unterscheiden können; sondern es muß dargethan werden, daß wir allemahl, und ohne Gefahr, uns zu betrügen, dieses zu thun im Stande sind, daß kein einziger falscher Gedanke fähig ist, den festen Beyfall zu erzeugen, der aus einem wahren nur allein entstehen soll, daß endlich die Sinne uns nicht nur würklich außer uns vorhandene Gegen-

stände

stände zu erkennen geben; sondern daß auch die sinnlichen Ideen selbst Abdrücke der würklichen Natur dieser Dinge sind. Dieses zu thun, würden sie unmöglich gefunden haben, und so hätten sie den Streit mit den Akademikern auf eine bequeme Art beylegen können, anstatt daß sie ihn durch schiefe Antworten nur noch verwickelter machten.

Zweytes Hauptstück.

Von den Worten, und Ausdrücken der Gedanken.

Ursachen, aus welchen diese Lehre in die Logik aufgenommen wurde.

Weil die Logik sich nicht nur damit beschäfftigt, wie wir die Wahrheit finden und denken, sondern auch wie wir sie vortragen und andern zu erkennen geben sollen, weil überdem Gedanke und Ausdruck so genau verbunden sind, daß sie in manchen Fällen schwerlich, in manchen gar nicht von einander getrennt werden können; weil endlich die Widerlegung

und

und Auflösung der sophistischen Einwürfe zur Dialektik nothwendig gehört: so muß auch von den Worten, und ihren Verhältnißen zu den Gedanken, in der Logik gehandelt werden. Die Ursache, die zuerst die Abhandlung von den Worten in die Logik brachte, ist wol ohne Zweifel die schon sehr früh in Griechenland erfundene Sophistik, deren gröste Stärke darin bestand, daß man durch vieldeutige Worte, oder künstlich verdrehte Redens-Arten, einander verwirrt und lächerlich zu machen suchte. Je größer die Anzahl der Sophisten ehemahls war, und je mehr sie sich dadurch Ruhm erwarben, daß sie für und wider alles disputierten, desto nothwendiger ward den wahren Philosophen die Kunst, Trug-Schlüße aufzulösen, und desto eifriger bemühten sie sich, diesen Theil der Logik ausführlich und, so viel sich thun ließ, vollkommen vorzutragen. Die eigentliche Ursache, warum die Stoiker und andere Philosophen die Abhandlung von den Worten in ihre Logik aufnahmen, finde ich nicht angemerkt, und setze sie daher durch Vermu-

thung

chung in eine stillschweigende durch die Sophisten erzwungene Uebereinstimmung, gegen die allein diese Untersuchungen von großem Nutzen waren. Aus diesem Grunde trugen die Stoiker einen sehr großen Theil der Grammatik in ihrer Logik vor, handelten von den Theilen der Sprache, den Verbis, Partikeln u. s. w., von den Tugenden und Fehlern des Styls, der Dunkelheit, Deutlichkeit u. s. w., von Deklination, Conjugation, ja auch sogar von Gedichten (Laert. VII, 57-60). Weil nach *unsern* richtigern Begriffen alle diese Dinge nicht in die Logik gehören: so übergehe ich sie völlig, und nehme aus allen von ihnen hier angestellten Untersuchungen nur dasjenige heraus, was zum Verstande ihrer eigentlichen logischen Lehrsätze, und zur Erkenntniß der Wahrheit gehört.

Definition der Stimme.

Die Worte werden durch die Stimme hervorgebracht, die eine bewegte Luft, oder nach einer andern Definition dasjenige ist, was nur durch das Gehör empfunden werden kann (Laert. VII, 57). Die Thiere haben zwar auch eine Stim-

me; sie ist aber von der menschlichen sehr unterschieden, weil sie unartikuliert, die menschliche hingegen artikuliert ist, und vom Verstande begleitet oder hervorgebracht wird (Laert. VII, 57).

Definition eines Wortes. Eine solche artikulierte Stimme nun, oder ein artikulierter Schall, der geschrieben werden kann, heist ein Wort. Casaubon macht hier zum Laertz die richtige Anmerkung, daß die Lese-Art bey ihm verdorben ist, und daß man so lesen muß: λεξις εςι φωνη εγγραμματος, οἱον ἡμερα, λογος δε εςι φωνη σημαντικη ὑπο διανοιας απεμπομενη, οἱον ἡμερα εςι, damit das hier vom Laertz angeführte Beyspiel zu der Definition des Wortes paßen möge. Die Bemerkung, daß unter den Worten manche ohne Bedeutung sind, veranlaßte die Stoiker, einen Unterschied zwischen λογος und λεξις zu machen, und anzunehmen, daß einige Worte leere Töne, andere hingegen bedeutende Worte sind. Um diesen Unterschied durch Beyspiele zu erläutern, machten sie solche nichts bedeutende Worte, als βλιτρι, und andere dergleichen. (Laert. l. c.)

l. c.) Sie unterschieden auch sagen (λέγειν) und aussprechen (προφερεσθαι) von einander, weil das erste auf die durch die Worte bedeuteten Sachen, das andere aber auf den Ton der Worte allein sich beziehet. (Laert. l. c.)

Warum haben gewiße Worte gewiße Bedeutungen?

Da nun gewiße Worte gewiße Bedeutungen haben: so frägt sichs, woher ist es gekommen, daß beyde mit einander so und nicht anders vereinigt worden sind? Mit der allgemeinen Antwort, die man in unsern logischen Lehr-Büchern gemeiniglich zu geben pflegt, daß die Worte nicht nothwendig die Bedeutung haben, die sie haben, sondern daß dies von der Willführ der Menschen abhänge, begnügten sich die Stoiker nicht, sie setzten dieses als etwas unleugbares voraus, und suchten nun die Ursachen, die die Menschen antrieben, gewißen Dingen diese und keine andern Benennungen zu geben. Diese fanden sie in der Aehnlichkeit der Worte und der durch sie bezeichneten Sachen; der Schall der Glocken, sagten sie, ist deswegen ein Klingeln, die Stimme der Pferde ein Wiehern, die der Scha-

se ein Blöcken, der Schall der Ketten ein Geklirre, genannt worden, weil der Schall des Wortes dem Schalle, den der damit bezeichnete Gegenstand verursacht, ähnlich ist. Dieses drückten sie kurtz so aus: die Worte haben ihre Bedeutung von Natur (nomina valere natura, Augustin. dialect. cap. 6).

Schon Plato hatte vor ihnen Untersuchungen über diese Materien, wo ich nicht irre, zuerst angestellt, eben dieses zum Grunde gelegt, und sich auch eben so darüber ausgedrückt. Daß sie also dies vom Plato entlehnt haben, scheint mir keinem Zweifel unterworfen zu seyn. Als Männer von Genie aber hielten sie sich nicht an die Worte und Gedanken des Plato, sondern stellten über seine Bemerkungen weitere Untersuchungen an, und gaben so der Lehre vom Ursprunge der Worte eine neue Gestalt. Sie konnten nicht umhin, bey dieser Untersuchung zu bemerken, daß manche Dinge Nahmen haben, die doch von Natur keinen Schall verursachen, daß folglich der zuerst angegebene Grund nicht auf alle Worte

anwend-

anwendbar wäre. Plato, der diesen Umstand gleichfalls gewahr ward, nahm für jeden Buchstaben des Alphabets eine eigene Kraft und Bedeutung an, durch die er eine gewiße Art der körperlichen Bewegung auszudrücken im Stande ist; die Stoiker hingegen sagten, daß die Menschen da, wo sie den Schall des Objektes durch ein Wort nicht ausdrücken konnten, den Eindruck, den der Gegenstand auf das Gefühl macht, durch den Schall nachzuahmen gesucht hätten; so daß diejenigen Dinge, die sanft anzufühlen sind, durch sanft klingende, die rauhen hingegen durch hart klingende Buchstaben ausgedruckt worden wären. Sie bewiesen dies durch die Worte rauh und sanft, deren jedes sich gegen das Ohr eben so verhält, wie die rauhen und sanften Körper sich gegen das Gefühl verhalten: durch die Worte Wollust und Kreutz, deren Schall im Ohre eben die Empfindung hervorbringt, die die Sachen selbst dem Gefühle verursachen; durch das Wort Honig, welches durch seinen sanften Klang die Süßigkeit des Ge-

Geschmackes ausdrückt, den es auf der Zunge hervorbringt, und noch durch einige andere Worte mehr. (Augustin. l. c.)

Man sieht hieraus, daß sie zwar noch einige Merkmahle der Platonischen Lehre beybehalten, aber sie doch anders zu modificiren suchen, als es Plato gethan hatte. In dem folgenden gehen sie noch weiter von ihm ab; denn da sie bemerkten, daß diese beyden Grund-Sätze noch nicht hinreichen, den Ursprung der Bedeutung aller Worte zu erklären: so setzten sie noch die Aehnlichkeit der benannten Sachen unter einander als eine dritte Quelle von manchen Worten hinzu. Das Wort Kreutz drückt durch seinen Schall das Unangenehme des Schmerzes aus, den es verursacht, und hat aus dieser Ursache die Bedeutung, die es hat, bekommen. Das Kreutz im Rücken aber, welches keine unangenehme Empfindung hervorbringt, kann aus diesem Grunde nicht so benennt seyn, sondern es hat vielmehr diesen Nahmen daher, daß es mit dem zuerst so genannten

Kreutze

Kreutze eine Aehnlichkeit hat. Bey der Aehnlichkeit der Gegenstände blieben die Menschen in ihren Benennungen nicht stehen; sondern sie nahmen auch manche Worte aus dem Gegensatze der Dinge unter einander her, so nannten sie einen Hayn (lucus) deswegen so, weil es gar nicht hell darin ist (quod minime lucet); ein Bündniß (foedus) daher, weil es keine häßliche Sache ist. (quod foeda res non sit, Augustin. l. c.)

Alle diese Wege schienen ihnen mit Recht noch nicht zureichend, die Entstehung aller Worte zu erklären, sie kehrten daher zum Plato zurück, und gaben mit ihm jeden Buchstaben eine eigenthümliche Kraft, durch die er eine gewiße Beschaffenheit des Gegenstandes auszudrücken im Stande ist, den das Wort, in welchem er vorkommt, bezeichnet. Der Buchstabe W (im Lateinischen v) wird durch einen starken und heftigen Schall ausgesprochen, und hat etwas hartes an sich, wie aus der Gewohnheit der Römer, ihn an vielen Orten wegzulaßen, um die Worte da-

durch wohlklingender zu machen, erhellet; denn man sagt lieber amasti als amauisti, lieber abiit, als abivit. Aus diesem Grunde ist er in dem Worte vis gebraucht worden, um das Harte der Sache selbst zu bezeichnen. (Augustin. l. c.)

Von der Vieldeutigkeit der Worte.

Einen Anfang also hatten die Stoiker schon gemacht, den Ursprung der Sprachen zu erforschen, aber in ihrem ganzen Umfange haben sie die Frage, wie ist die Sprache entstanden? nie gedacht, wenigstens ist uns kein Merkmahl übrig geblieben, aus dem wir muthmaßen könnten, daß sie über den Ursprung der Artikulation, der Conjugationen, Deklinationen, den verschiedenen Claßen der Wörter philosophiert haben.

Ueber die verschiedenen Bedeutungen der Worte, die Synonymen, Homonymen, u. s. w., von denen Aristoteles so weitläuftig handelt, und die zur Auflösung der Sophismen so unentbehrlich waren, haben die Stoiker ohne Zweifel auch viele und scharfsinnige Beobachtungen gemacht, die aber, einige wenige ausge-

ausgenommen, verlohren gegangen sind. Sie behaupteten, alle Worte wären ihrer Natur nach zweydeutig (Gellius XI, 12); das ist, ein und eben daßelbe Wort könnte theils zwo oder mehrere Sachen bedeuten, theils bedeutete es sie auch in den meisten Fällen würklich. Zu diesen Zweydeutigkeiten rechneten sie den Ausdruck αυλη τρις πεπτωκε, der nach seiner verschiedenen Aussprache bald heißt, ein Stall ist dreymahl eingefallen, bald auch, eine Flötenspielerin ist gefallen (Laert. VII, 62). Hierüber entstand zwischen Chrysipp und Diodorus Cronus ein Streit, weil der letztere diesen Satz aus dem Grunde nicht zugeben wollte, daß ein Wort nur dann zweydeutig ist, wenn derjenige, der es gebraucht, verschiedene Ideen damit verbindet, welches in den wenigsten Fällen zu geschehen pflegt, weil wir fast immer die Worte in einer bestimmten Bedeutung in unsern Reden gebrauchen (Gell. XI, 12). Dies ist offenbahr weiter nichts als ein Wort-Streit, und er verdient daher nicht, daß wir uns länger bey ihm aufhalten.

Lücken. Das, was wir bisher von der stoischen Theorie der Worte angeführt haben, sind blos einige hie und da abgerißene Fragmente, die Anwendung aber dieser Theorie ist gäntzlich verlohren gegangen. Es kommt mir höchst unwahrscheinlich vor, daß die Stoiker die Untersuchungen über die Natur der Worte, ihre Bedeutung u. s. w. nicht gebraucht haben sollten, um daraus Vorschriften über den richtigen und besten Gebrauch der Worte zu ziehen, vornehmlich da diese Vorschriften in die Lehren von den Sophismen und Definitionen von großer Wichtigkeit, und schon vom Aristoteles zu diesem Gebrauche angewendet worden sind; und da die vornehmste Absicht ihrer Dialektik ist, die Fehler der Sätze und Schlüße aufzusuchen, um sie vermeiden zu lehren.

Unter die Lehre von den Worten gehört auch die Untersuchung über die allgemeinen Ausdrücke, die ihres vielfältigen Gebrauchs in allen philosophischen Grund-Sätzen, und ihres großen Nutzens in den Definitionen wegen, schon vom Aristoteles waren betrachtet worden. Ob die

Stoi-

Stoiker auch hierüber philosophiert, und was sie darüber philosophiert haben, finde ich bey keinem Alten angemerkt; ich vermuthe daher, daß alles, was sie hierüber gesagt haben, verlohren gegangen ist, da ich nicht glauben kann, daß sie gar nichts davon sollten gelehret haben. Denn die Abtheilungen der Begriffe in Gattungen und Geschlechter, ihre Rang-Ordnung und das höchste Geschlecht waren ihnen bekannt, und folglich hatten sie alles, was dazu gehörte, die Theorie der allgemeinen Ausdrücke zu verfertigen. Diese Untersuchung nun über die allgemeinen Begriffe, die Gattungen und Geschlechter, haben sie, so viel sich aus dem Laertz muthmaßen läßt, nicht in dem Hauptstücke von den Vorstellungen vorgetragen, weil er und kein anderer unter den Alten die Eintheilung der Vorstellungen in allgemeine und individuelle anführt; sondern sie vielmehr unter die Abhandlung von den Worten gebracht, in der sie auch vom Laertz vorgetragen wird. Es ist also nach Stoischer Ordnung der Sachen hier der eigentliche Ort, von ihnen zu handeln.

Von der Rang-ordnung der Begriffe.

Ein Geschlecht, sagen sie, ist eine Sammlung oder Zusammenfaßung mehrerer von einander unzertrennlichen Begriffe (πλειονων και αναφαιρετων εννοηματων συλληψις Laert. VII, 60); ein Thier z. B. ist ein Geschlecht, weil es alle besondere Thiere unter sich begreift. Eine Gattung aber ist das, was unter dem Geschlechte begriffen ist (το ὑπο γενους περιεχομενον Laert. VII, 61), so wird z. B. unter dem Geschlechte der Thiere die Gattung der Menschen begriffen. Was sie mit diesen Erklärungen haben sagen wollen, ist leicht zu errathen, aber auch nur zu errathen, weil die Definitionen selbst so dunkel und unbestimmt abgefaßt sind, daß man sie ohne beygefügte Exempel, und ohne vorher zu wißen, daß γενος bey uns Geschlecht heißt, nicht verstehen würde. Die ältesten Definitionen gleichen den ältesten Mahlereyen, zu welchen die Mahler die Ueberschrift machen musten, dies ist ein Pferd, damit man das Gemählde erkennen möchte. Sie konnten auch, vermöge der Natur der Dinge, nicht anders beschaffen

schaffen seyn, als diese Mahlereyen; denn die Untersuchungen über die Natur der allgemeinen Begriffe waren damahls noch nicht so weit getrieben, und bis zu einer solchen Deutlichkeit gebracht, als sie es jetzt sind, und daher musten auch die Definitionen als Erklärungen nicht deutlich und bestimmt genug gedachter Dinge nothwendig dunkel werden.

Welches ist das höchste Geschlecht?

Die Subordination der allgemeinen Begriffe ist einem, der nur einigermaßen über diese Materie nachdenkt, eine so auffallende Sache, daß er sie nothwendig bemerken muß. Schon die ältesten Eleatiker stellten Untersuchungen über das höchste Geschlecht aller Begriffe an, und faßten alles, was existirt, unter dem Begriffe des Dinges (το ον) zusammen, die nachfolgenden Philosophen fanden zu diesem Haupt-Geschlechte immer mehr Unter-Gattungen, und so kamen sie endlich auf die Fragen, ob es ein höchstes Geschlecht giebt, und welches dieses seyn muß? Daß es ein höchstes Geschlecht und eine niedrigste Gattung geben muß, suchten die Stoiker daher zu beweisen, daß

daß man in der Stufen-Leiter der Gattungen und Geschlechter, so wol beym Hinauf- als auch beym Herab-Steigen, nothwendig irgendwo stehen bleiben muß, weil man nicht ins Unendliche fort gehen kann. Die Nothwendigkeit eines solchen Stillstandes sahen sie aus der Erfahrung selbst ein; denn wenn sie ihre Ideen-Leiter hinaufstiegen: so wurden sie theils durch den Mangel der Ausdrücke in der Sprache, theils auch durch den Mangel der Ideen selbst, die sich nicht weiter als bis auf einen gewißen Punkt abstrahieren ließen, zum Stillstande gezwungen. Diese Gründe liegen unleugbar in den von ihnen gegebenen Definitionen des höchsten Geschlechtes und der niedrigsten Gattung, denn das höchste Geschlecht, sagten sie, ist ein solches Geschlecht, welches kein anders über sich, und die niedrigste Gattung eine solche, die keine Gattung mehr unter sich hat (Laert. VII, 61). Vollkommen deutlich haben sie die Natur dieser Uebereinander-Stellung der Begriffe nicht gekannt, sonst würden sie sie in diesen Definitionen rich-

tiger

tiger ausgedrückt, und genauer bestimmt haben.

Wenn es denn also ein höchstes Geschlecht giebt, welchen unter den allgemeinen Begriffen sollen wir denn dazu annehmen? Die Eleatiker und nach ihnen alle Philosophen, bis auf einige Stoiker, nahmen den Begriff des Dinges dazu an, und begiengen darin einen offenbahren Fehler, denn sie zeigten durch das Ding (το ον) alles das an, was existirt, und schloßen dadurch die Modifikationen der Substanzen und die blos gedachten Dinge aus. Diesen Fehler wurden einige Stoiker gewahr, und setzten daher über das Geschlecht des Dinges, das des etwas (quid, τι); denn, sagten sie, der Mensch ist eine Gattung, der Hund auch, also muß ein Geschlecht vorhanden seyn, welches beyde unter sich begreift. Dieses ist das Thier, und dies ist also das Geschlecht, zu dem Pferde, Menschen, Hunde, u. s. w. gehören. Außer dem Thiere giebt es noch andere Dinge, die zwar eine Seele haben, aber doch keine Thiere sind, denn man glaubt, daß auch

Pflan-

Pflanzen beseelt sind, und man sagt daher von ihnen, daß sie leben und sterben; also sind die beseelten Dinge (animantia) noch über das Geschlecht der Thiere erhaben, weil Pflanzen und Thiere unter ihnen begriffen werden. Außer den beseelten Dingen findet man wiederum andere, die keine Seele haben, als z. B. Felsen; folglich giebt es noch ein höheres Geschlecht, und dies ist der Körper; die Körper werden also in beseelte und unbeseelte abgetheilt. Der Körper ist noch nicht das höchste Geschlecht, denn wir sagen, daß einige Dinge körperlich, andere unkörperlich sind, dieses Geschlecht ist also das Ding, denn dies wird in das körperliche und unkörperliche abgetheilt. Einige Stoiker halten dies von andern als das höchste angenommene Geschlecht nicht dafür, denn, sagen sie, wenn wir alles, was in der ganzen Natur begriffen ist, überdenken: so finden wir, daß einige Dinge existiren, andere aber nicht, als z. B. Centauren, Giganten, und überhaupt alles nicht existirende, was man sich nur vorstellen kann (Sen. ep. 58).

Hier

Hier läßt Seneka, der auch im vorhergehenden nicht sehr zusammenhängend geschloßen hat, eine beträchtliche Lücke in seinem Raisonnement, denn er sagt uns nicht, wie die Stoiker aus diesen Prämissen den Schluß-Satz gezogen haben. Wir können aber diese Lücke leicht so ausfüllen: diese Dinge nun, die nicht existiren, sind doch auch in der allgemeinen Natur begriffen, sie können aber nicht unter das Geschlecht der Dinge gebracht werden, es muß folglich ein höheres Geschlecht angenommen werden, welches so wol die würklich existirenden als auch die nur allein in Gedanken existirenden Dinge in sich faßt, und dieses ist das Etwas.

Von den Definitionen.

Den Nutzen der Definition haben die Alten sehr richtig eingesehen, denn sie brachten ihn auf zwo Hauptstücke, die Begreifung des definirten Objektes (καταληψις), das heist, die Aufklärung und genaue Bestimmung des Begriffes, und auf den Unterricht (διδασκαλια Sext. Pyrrh. hypot. II, cap. 16). Es konnte ihnen nicht unbekannt bleiben, daß

wir, um die Begriffe, die wir mit den Worten verbinden, zu entwickeln, und in ihr gehöriges Licht zu setzen, die Bedeutung der Worte aufsuchen, die dadurch gefundenen Begriffe mit mehreren und andern Worten anzeigen, ihre Theile und Merkmahle angeben musten; daß wir ferner wegen der Vieldeutigkeit und Dunkelheit mancher Worte nicht im Stande sind, unsere Meynung andern bestimmt und deutlich vorzutragen, wenn wir nicht vorher festsetzten, in welcher Bedeutung wir ein Wort nehmen. Was die Stoiker eigentlich über diese Materie gedacht haben, finde ich von keinem Schriftsteller angemerkt; daß sie aber die Definitionen zu diesen Absichten gebraucht, und die Untersuchung über ihre Einrichtung aus diesen Ursachen in die Logik aufgenommen haben, scheint mir sehr wahrscheinlich, da schon Sokrates und Plato sie im Disputieren und Beweisen aus eben diesen Gründen vielfältig angewandt hatten. Wie sehr ihnen die Lehre von den Definitionen interessant war, und wie ausführlich sie sie abgehandelt haben, sieht man

auch

auch daraus, daß Chrysipp ein eigenes Buch darüber geschrieben hat (Laert. VII, 60), welches eben so wol als das meiste und wichtigste von ihrer Kunst zu definieren verlohren gegangen ist; denn von der Art, wie man Definitionen finde, vollständig und richtig mache, wie und wenn man sie gebrauchen soll, finde ich unter den Stoischen Fragmenten nichts. Cicero giebt zwar in seinen logischen Büchern einige Anleitung hierzu; er sagt aber nicht, woher er die Materialien zu *seinen Regeln* genommen hat; wir können *also* nicht entscheiden, was und wie viel davon stoisch ist, ob wir gleich daraus sehen, daß die Alten, und unter ihnen auch die Stoiker, die unter den Dialektikern einen der vornehmsten Plätze behaupteten, vieles hierüber gesagt haben müßen.

Eine Definition ist nach dem Chrysipp eine *αποδοσις*, das heist, nach der Erklärung des Aldobrandin beym Laertz, eine Antwort auf die Frage, was ist die Sache? nach dem Antipater aber *ist* sie λογος κατα αναλυσιν απαρτιζοντως

 εκφε-

εκφερομενος (Laert. VII, 60). Diese letzten Worte, die mir die Entstehung einer Definition zu erklären scheinen, sind dunkel, von keinem, weder Alten noch Neuern, erklärt, und von allen zu ihrer Erläuterung dienenden Umständen, ich meine den Vorschriften, wie man eine Definition finden soll, entblößt; es bleibt also nichts übrig, als durch Muthmaßung sie verständlich zu machen. Die Definition eines Wortes begreift allemahl mehrere Worte in sich, man kann folglich sagen, daß sie entsteht, wenn das zu erklärende Wort in mehrere andere Worte aufgelöset wird. Ist nun diese Auflösung so gemacht, daß nicht mehrere Worte dazu gebraucht werden, als nöthig sind, den Begriff deutlich und vollständig zu machen: so ist sie vollständig und genau eingerichtet (απαρτιζοντως).

Ueber die Art, wie Definitionen beurtheilt werden müßen, das heißt, wie wir erkennen können, ob eine Definition richtig ist, stehen ein Paar Anmerkungen beym Sextus, deren Urheber er uns aber nicht anzeigt. Wir müßen uns also mit

mit diesen wenigen Ueberbleibseln begnügen, und uns zu den Divisionen wenden, von denen uns aber unglücklicher Weise wenig mehr als von den Definitionen übrig geblieben ist.

Wenn ein Geschlecht in seine nächsten Gattungen getheilt wird: so entsteht daraus eine Division (Laert. VII, 61), als z. B. einige Thiere sind vernünftig, andere unvernünftig. Eine Division nun überhaupt hat verschiedene Gattungen, deren Laertz am angeführten Orte zwo bemerkt: 1) die Gegen-Abtheilung (αντιδιαιρεσις), die darin besteht, daß das eine Glied der Division eine verneinende Partikel vor sich hat, als z. B., einige Dinge sind gut, andere nicht gut; 2) die Unter-Abtheilung, die darin besteht, daß die Glieder einer Division von neuem abgetheilt werden, als z. B., was ist, ist entweder gut, oder nicht gut, was nicht gut ist, ist entweder böse, oder gleichgültig. Ohne Zweifel haben die Stoiker auch Regeln gegeben, wie Divisionen gemacht werden müßen, wie man gute von den schlechten unterscheiden

Von der Division.

kann, u. s. w.; von diesem allen aber ist uns von den Alten nichts aufbehalten worden.

Was bedeuten die Worte zunächst?

Oben ist bereits gesagt worden, daß die Stoiker die Worte von den leeren Tönen dadurch sorgfältig unterschieden, daß jene allemahl eine gewiße Sache, diese hingegen nichts bedeuten; den unbestimmten Ausdruck Sache suchten sie genauer zu erklären, weil er es ungewiß ließ, ob diese Sachen die Gedanken, oder ob es die außer uns vorhandenen Objekte sind. Ueber diese Bestimmung entstand ein Streit mit dem Epikur, welcher lehrte, daß die Worte die außer uns vorhandenen Dinge selbst bezeichneten; denn die Stoiker fanden diese Meynung der Wahrheit nicht gemäß, und der ihrigen, nach der die Worte zunächst die in der Seele liegende Gedanken, und durch diese mittelbar die Gegenstände außer uns anzeigen, entgegengesetzt. Es giebt, sagten sie, drey mit einander verknüpfte Dinge, das Wort nehmlich, den Begriff, der dem Worte anhängt, und die Sache außer uns, das ist, das

was

was bedeutet, das was bedeutet wird, und die Sache, die man auf keine Weise mit einander verwechseln muß. Denn das, was bedeutet, ist der Schall, oder das Wort, das was bedeutet wird, ist der mit den Worten verbundene Begriff, und die Sache das außer uns existirende Ding, deßen Begriff das Wort anzeigt (Sext. Emp. adv. log. II, sect. 12). Diesen Begriff der Sache nun, in so ferne er fähig ist, durch ein Wort angedeutet zu werden, nannten sie λεκτον, und definierten dieses Wort so: es ist dasjenige, was in der vernünftigen Vorstellungs-Kraft existirt (το κατα λογικην φαντασιαν ὑφισαμενον, Sext. adv. log. II, s. 70. Laert. VII, 63). Sie betrachteten also den Gedanken hier nicht, in so fern er blos in der Seele ist, und ohne alle ihm zukommende Bezeichnung gedacht wird; sondern in so ferne er an ein gewißes Wort gebunden ist, und durch dieses Wort ausgedrückt werden kann. Fabritz in der Anmerkung zu der angeführten Stelle des Sextus scheint den eigentlichen Sinn dieses

Wortes nicht deutlich genug gefaßt zu haben, denn er sagt, die Stoiker hätten zu der Sache selbst und dem Worte oder der Bedeutung des Wortes (νοημα) noch ein drittes, das λεκτον angenommen, welches der Begriff wäre, der dem Worte anklebte. Aus dem gesagten ist klar, daß das λεκτον nicht den bloßen Gedanken, auch nicht das bloße Wort, sondern beydes in Beziehung auf einander bedeutet, und die vom Fabritz angeführte Stelle aus dem Ammonius giebt dieses noch deutlicher zu erkennen, indem sie ausdrücklich sagt, daß das λεκτον ein Mitteldding zwischen dem Begriffe der Sache, und der Sache selbst sey (μεσον του τε νοηματος και του πραγματος). Nach meiner Erklärung ist es nicht die Sache selbst, sondern der Begriff der Sache, auch nicht der bloße Begriff; sondern der Begriff in Beziehung auf das ihm zukommende Wort.

Gattungen der Ausdrücke.

Diese Ausdrücke (λεκτα) nun werden in zwo Haupt-Gattungen, vollständige nemlich und unvollständige Ausdrücke, abgetheilt (λεκτα αυτοτελη και ελλι-

πη,

κη, Laert. VII, 63. Sext. adv. log. II, sect. 70), weil sie entweder so beschaffen sind, daß sie einen für sich bestehenden vollkommen deutlichen, oder einen mangelhaften Sinn geben. Als ein Beyspiel der ersten Gattung wird der Satz angeführt, Sokrates schreibt; als eines der andern aber, der, er schreibt, denn es frägt sich hier, wer schreibt? (Laert. l. c.)

Die unvollständigen Ausdrücke werden *κατηγορηματα* oder Prädikate genannt, und so definiert: sie sind Ausdrücke, die sich auf ein gewißes Subjekt beziehen (*το κατα τινος αγορευομενον*), oder wie Apollodor will, Dinge, die von einem oder mehreren nicht bestimmten Subjekten gesagt werden (*πραγμα συνтακτον περι τινος, η τινων*), oder endlich, unvollständige Ausdrücke, zu denen der erste oder sechste Casus gesetzt werden muß, wenn man einen vollständigen Satz aus ihnen machen will (*λεκτον ελλιπες συντακτον ορθη πλωσει προς αξιωματος γενεσιν* Laert. VII, 64). Diese letzte Definition, die keiner von den

Auslegern des Laertz erläutert hat, ob sie es gleich so sehr als irgend eine andere nöthig hat, wird verständlich, wenn man sich an das oben gesagte erinnert, nemlich, daß Sokrates schreibt, ein vollständiger, er schreibt aber ein unvollständiger Ausdruck ist, daß dieser letztere in einen vollständigen Satz verwandelt wird, wenn man den Nominativus Sokrates hinzusetzt.

Nach ihrer gewöhnlichen manchmal sehr überflüßigen Genauigkeit theilen die Stoiker die Prädikate wiederum in verschiedene Gattungen, und sehen bey der Eintheilung mehr auf ihren Ausdruck in der Sprache, als auf ihre eigentliche Bedeutung. Einige von ihnen heißen *συμβαματα*, die wir durch zusammengesetzte Prädikate übersetzen könnten, weil sie aus mehreren Worten bestehen, als durch die Klippen segeln (Laert. VII, 64). Aldobrandin führt zur Erläuterung dieser Stelle des Laertz einige Worte aus dem Porphyrius an, durch die das *συμβαμα* als ein bejahender Satz definirt wird (*αν μεν ουν ονοματος τι κατηγορηθεν*

ϱηϑεν αποφανσιν ποιῃ, κατηγοϱημα και συμβαμα παϱ᾽ αυτοις ονομαζεται), und macht dabey die Anmerkung, daß das συμβαμα einen vollständigen Sinn haben müße. Allein dies widerspricht der oben angeführten Definition des Laertz, der von ihm gemachten Abtheilung, und dem dazu gesetzten Beyspiele. Die Worte des Porphyrius sagen das nicht, was er sie sagen läßt, denn obgleich in den Worten, durch die Klippen seegeln, eine Bejahung enthalten ist, wie Porphyrius sagt; so ist doch dies deswegen noch kein vollständiger Satz, weil das Subjekt fehlt. Die Muthmaßung also, die er daraus ableitet, daß diese Stelle des Laertz verdorben sey, und die Art, wie er die Lücke ausfüllen will, haben beyde gleich wenig Grund, und die letztere steht überdem noch mit der Abtheilung des Laertz im Widerspruche.

Noch weiter werden die Prädikate in ὀϱϑα, ὕπτια, und solche, die keins von beyden sind, eingetheilt (Laert. l. c.), welches wir füglich durch thätige und leidende Prädikate übersetzen könnten, weil im

im ersten Falle das Zeitwort in der thätigen, und im andern in der leidenden Gattung gesetzt wird, als z. B. er hört, er redet, er sieht, und ich werde gehört, ich werde gesehen, spatzieren, verständig seyn.

Wozu diese genauen Abtheilungen der unvollständigen Ausdrücke dienen können, und wozu sie bey den Stoikern gedient haben, kann ich weder aus Zeugnißen der Alten erläutern, noch durch Muthmaßungen errathen. Uns, die wir vor allen unbrauchbaren Subtilitäten Abscheu haben, und die wir von diesen keinen als einen sehr geringen Nutzen uns denken können, kommen sie allemahl, wo nicht ungereimt, doch wenigstens höchst überflüßig vor. Die Alten, die auf Spekulationen mehr achteten, als wir, verlohren sich manchmal in übertriebenen Spitzfindigkeiten, und ließen sich von der Begierde, etwas Neues zu bemerken, und dem Reitze der Feinheit so sehr hinreißen, daß sie darüber vergaßen, sich zu fragen, wozu dies?

Drittes Hauptstück.

Von den Sätzen.

Gattungen der Sätze.

Ich wende mich also von diesen Kleinigkeiten weg, um zu erheblichern Untersuchungen fortzugehen, und die vollständigen Ausdrücke, die von weit mehrerer Brauchbarkeit in der Logik sind, zu betrachten. Zu diesen rechnen die Stoiker die Sätze (αξιωματα), Syllogismen, Fragen, Nachforschungen (πυσματα) und noch andere Redens-Arten mehr (Laert. VII, 63). Eine Frage ist ein solcher vollständiger Ausdruck, der einer Antwort bedarf, als, ist es Tag? eine Nachforschung aber eine solche Frage, die man nicht kurz mit Ja oder Nein beantworten kann, sondern die mehrere Worte zu ihrer Beantwortung verlangt (Laert. VII, 66. Sext. adv. log. II, f. 71). Daß hier die Lese-Art im Laertz verdorben ist, hat keiner von seinen Auslegern angemerkt, obgleich die Sache in

die Augen fällt, denn die Worte πυσμα δε εςι, προς ὁ συμβολικως ουκ εςιν αποκρινασθαι, ὡς επι του ερωτηματος, ναι, αλλα ειπειν, οικει εν τῳδε τοπῳ, haben keinen zusammenhängenden Sinn. Sextus erläutert am angeführten Orte das πυσμα durch folgendes Beyspiel, wo wohnt Dion? (που οικει Διων;) und dieses veranlaßt mich, den Laertz so zu verbeßern: πυσμα δε εςι κ.τ.λ. ναι, οἱον που οικει Διων; οικει εν τῳδε τοπῳ. Befehle sind solche Ausdrücke, in denen wir etwas befehlen, Anreden gebrauchen wir, wenn wir jemand anreden wollen. Es kommen hier noch einige andere Arten solcher Sätze vor, die ich aber, weil ich weder weiß, wozu sie dienen können, noch wozu sie gedient haben, übergehen zu müßen glaube. Die einzige Anmerkung setze ich noch hinzu, daß alle diese Sätze weder wahr noch falsch sind, weil darin etwas weder bejahet noch verneinet wird. (Laert. VII, 68).

Wichtiger für die Erkenntniß der Wahrheit sind die eigentlich so genannten

ten Sätze (αξιωματα), die von den Stoikern auf verschiedene Arten definirt werden, als, ein Satz ist dasjenige, was entweder wahr oder falsch ist, oder nach dem Chrysipp, ein vollständiger Ausdruck, der bejahet oder verneinet werden kann, z. B. Dion spatziert, es ist Tag (Laert. VII, 65).

Daß diese Definitionen nicht richtig genug sind, und die Natur eines Satzes nicht vollkommen genug ausdrücken, fällt gleich in die Augen; nach den Einsichten der Stoiker aber konnten sie nicht anders als *unrichtig* seyn, denn da sie die Bestand-Theile der Sätze, das Subjekt, das Prädikat und die Verbindungs-Partikel nicht genau unterschieden, und das untersuchten, was durch den Satz vorgestellt wird: so konnten sie auch unmöglich eine gute Erklärung von ihm geben. So viel sahen sie ein, daß in einem Satze etwas bejahet oder verneinet wird, daß der Beyfall des redenden mit dem Bejahen oder Verneinen verbunden ist, und aus dem Grunde leiteten sie auch das Wort αξιωμα von αξιουσθαι her, welches eine Billigung oder Mißbilligung

einer

einer Sache bedeutet (Laert. VII, 65): aber sie unterschieden nicht die Sache, von der etwas bejahet oder verneinet wird, die Sache, die bejahet oder verneinet wird, und die Sache, wodurch bejahet oder verneinet wird. Die einzige Uebersehung dieser Punkte hat in alle ihre Definitionen und Abtheilungen der Sätze einen großen Einfluß, und macht sie alle dunkel und unvollständig.

Einfache und zusammengesetzte Sätze.

Die Betrachtung der Sätze selbst lehrte sie, daß einige gerade nicht mehr Worte in sich enthalten, als dazu erfordert wird, etwas von einem gewißen Gegenstande zu bejahen oder zu verneinen, daß andere hingegen aus mehreren Worten bestehen, als diese Absicht es unumgänglich erfordert; und diese Beobachtung veranlaßte sie, die Sätze in einfache und zusammengesetzte abzutheilen (Laert. VII, 68. Sext. adv. log. II. f. 93). Den Unterschied zwischen diesen beyden Gattungen richtig anzugeben, war ihnen nothwendig schwer, da sie die Natur der Sätze nicht vollkommen kannten, und daher wurden die Definitionen dieser

Gat-

Gattungen dunkel und unvollständig. Ein einfacher Satz, sagten sie, ist derjenige, der aus einem nicht zweymal genommenen, oder aus verschiedenen Sätzen besteht (*εξ αξιωματος μη διαφορουμενου* Laert. VII, 68), oder, wie sich Sextus am angeführten Orte vollständiger ausdrückt, ein solcher Satz, der weder aus einem zweymahl genommenen Satze, noch aus mehreren verschiedenen durch eine oder mehrere Partikeln verbundenen Sätzen besteht, als, es ist Tag, es ist Nacht, Sokrates disputiert. Diese Abtheilung erläuterten und bewiesen sie durch folgendes Gleichniß: ein Faden heißt einfach, weil er nicht aus mehreren Fäden zusammengedrehet ist, obgleich übrigens mehrere Fasern von Flachs in ihm enthalten sind; eben so heißt auch ein Satz einfach, weil er nicht mehrere Sätze in sich schließt, obgleich er aus verschiedenen andern Dingen besteht, die keine Sätze sind, nemlich aus den Worten, es ist, und dem, Tag. Den zusammengesetzten Satz erklärten sie so: es ist ein solcher, der aus einem einzigen zwey-

mahl genommenen Satze, oder auch aus verschiedenen Sätzen besteht, die durch eine oder mehrere Partikeln mit einander verbunden werden, als, wenn es Tag ist: so ist es Tag; wenn es Nacht ist: so ist es finster, es ist entweder Tag oder es ist Nacht (Sext. adv. log. II. f. 94, 95. Laert. VII, 68, 69). Laertz drückt diese Definition so aus, ουχ ἁπλα δε εςι τα συνεςωτα εξ αξιωματος μεν διαφορουμενου, κ. τ. λ. ὁιον ει ἡμερα εςι. Hiebey merke ich nach dem Fabritz (ad Pyrrh. hypot. lib. II. c. 11) zweyerley an, erstlich διαφορουμενον ist beym Laertz unrichtig durch ambiguum übersetzt, welches theils keinen Verstand giebt, theils auch der Erklärung des Sextus, der es durch δις λαμβανομενον giebt, widerspricht, und zweytens, ein Theil des zur Erläuterung hinzugesetzten Beyspieles ist ausgefallen, weil es sich, so wie es da steht, zu der Regel nicht schickt; man muß daher nach der Vorschrift des Sextus, ει ἡμερα εςι, ἡμερα εςι, lesen. Zween wichtige Fehler begehen die Stoiker offenbahr in diesen Erklärungen:

sie

sie bringen das zu definirende Wort wieder in die Definition, wenn sie einen einfachen Satz durch einen nicht aus mehreren Sätzen bestehenden Satz erklären, und begehen dadurch einen Zirkel im definiren; sie widersprechen sich aber auch offenbahr, denn in der Definition des einfachen Satzes laßen sie das Wort Satz nur einen einzigen, in der des zusammengesetzten hingegen eine ganze Folge von Sätzen bedeuten. Diese Fehler hat Aristoteles glücklich vermieden, die innere Natur der Sätze schärfer untersucht, auch richtiger angegeben, wir müßen ihm daher in diesem Stücke einen großen Vorzug vor den Stoikern einräumen.

Arten einfacher Sätze.

Die einfachen Sätze begreifen wiederum viele neue Gattungen unter sich, Laertz rechnet die bejahenden, verneinenden, beraubenden, bestimmten, unbestimmten, und prädicirenden Sätze zu diesen Gattungen (VII, 69); er entdeckt uns aber nicht, aus welchem Grunde diese Abtheilungen hergeleitet worden sind. Man sieht leicht, daß sie unmöglich alle aus einer Quelle entsprungen seyn können;

denn bejahende und verneinende Sätze laßen sich nicht mit den bestimmten und unbestimmten unter eine gemeinschaftliche Claße bringen. Die Eintheilung der Sätze in bejahende und verneinende entsteht der Natur der Sache nach unleugbar daher, daß in einigen das Prädikat dem Subjekte beygelegt, in andern von ihm abgesondert wird; bey den Stoikern aber hatte sie diesen Grund nicht, weil sie das Prädikat vom Subjekte nicht unterschieden; sie sahen daher vermuthlich blos auf die hinzugefügte verneinende Partikel, als sie diese Abtheilung machten.

Die besondern Arten der einfachen Sätze genau zu bestimmen, und die Bedeutung der dabey gebrauchten Kunst-Wörter anzuzeigen, scheint mir, wo nicht unmöglich, doch äuserst schwer, und überdem von wenigem Nutzen zu seyn. Laertz, der allein von diesen Kunst-Wörtern handelt, ist hier offenbahr so verstümmelt, daß man nichts deutliches aus ihm ableiten kann. Seine Ausleger haben dies gefühlt, aber nicht für gut gefunden, es zu gestehen, und sind daher diese

Stellen

Stellen stillschweigend vorbey gegangen. Zur Bestätigung meiner Meynung will ich einige Stellen aus ihm hersetzen: eine Art dieser Sätze nennt er αποφατικα, die Ausleger, die dieses Wort dem Zusammenhange nicht anpaßend finden, wollen lieber αποφαντικα gelesen haben. Allein auch dies hebt die Schwierigkeit nicht, denn nun frägt es sich, was ist ein αξιωμα αποφατικον, oder αποφαντικον? Soll es ein verneinender Satz seyn, wie das angehängte Beyspiel anzuzeigen scheint? dann steht das αξιωμα αρνητικον entgegen, denn wie können alsdenn die αξιωματα αποφατικα und αρνητικα unterschieden werden? Soll es ein bejahender Satz seyn? So ist er mit dem darauf folgenden κατηγορικῳ einerley. Soll es ein enunciatiuus seyn? So kann man die Gattung vom Geschlechte, das αξιωμα vom αποφατικῳ nicht unterscheiden. Zu diesem αποφατικῳ, oder αποφαντικῳ, ist als Beyspiel der Satz ουχι ἡμερα εςι hinzugesetzt, eben dieser kommt gleich darauf als ein Beyspiel zu einem ὑπεραποφατικῳ vor; ein offen-

 bahrer

bahrer Beweis, daß diese ganze Stelle verdorben ist.

Von den bestimmten und unbestimmten Sätzen.

Verständlicher ist die Abtheilung der einfachen Sätze in bestimmte, unbestimmte (ὡϱισμενα, αοϱιϛα), und zwischen beyden in der Mitte liegende Sätze (μεσα Sext. adv. log. II. §. 96), und auch, wegen ihres Gebrauchs zur Beurtheilung der Wahrheit der Sätze, wichtiger. Bestimmte Sätze sind solche, in denen gleichsam auf den Gegenstand gewiesen wird, von dem die Rede ist, als, dieser spatziert, dieser sitzt (Sext. l. c. Laert. VII, 70). In der Benennung dieser Sätze geht Laertz vom Sextus ab, denn er nennt sie κατηγοϱευτικα, und beschreibt sie so: sie bestehen aus dem Nominativo oder Vokativo und einem Prädikate (εκ πτωσεως οϱϑης δεικτικης και κατηγοϱηματος), als, dieser spatziert. Unbestimmt sind diejenigen Sätze, in welchen ein unbestimmtes Wort der Haupt-Theil ist; (εν ὁις αοϱιϛον τι κυϱιευει μοϱιον Sext. l. c.) und mittlere endlich folgende, ein Mensch sitzt, Sokrates spatziert. Denn der Satz, jemand spatziert,

spatziert, ist deswegen unbestimmt, weil kein spatzierendes Individuum darin angezeigt wird, und man ihn daher von allen und jeden spatzierenden gebrauchen kann. Der Satz, Sokrates sitzt, ist ein Mittel-Satz, denn er ist nicht unbestimmt, weil er die Gattung angiebt, aber er ist auch nicht bestimmt, weil er nicht auf den sitzenden zeigt. (Sext. l. c.) Auch in der Benennung der Mittel-Sätze geht Laertz am angeführten Orte vom Sextus ab, denn er nennt sie κατηγορικα.

Aus diesen Abtheilungen wird man so viel leicht folgern, daß die Stoiker zwar einige, aber sehr unbestimmte, Ideen von dem Unterschiede der Sätze gehabt haben, und daß ihnen die wahren Gründe, aus denen sie abgeleitet werden müßen, unbekannt geblieben sind. Man wird aber auch das leicht bemerken, daß diese ganze Lehre jetzt sehr verstümmelt und mangelhaft ist, und daß wir nicht den zehnten Theil jetzt von dem noch haben, was sie ehemals darüber philosophierten. Aus diesen Gründen kann ich nicht entscheiden, ob sie die allgemeinen und beson-

dern Sätze gekannt haben, oder nicht; in ihren Ueberbleibseln finde ich nicht die geringste Erwähnung davon gethan. Wenn sie sie auch gekannt haben: so haben sie doch bey weitem nicht den Vortheil daraus gezogen, den Aristoteles in Ansehung der Regeln der Schlüße daraus herleitet, denn ich finde in ihrer ganzen Syllogistik keine Spur, daß sie Regeln von dem Gebrauche eines allgemeinen Satzes in den verschiedenen Arten der Schlüße gegeben haben.

Gebrauch dieser Sätze zur Beurtheilung der Wahrheit.

Nach diesen Abtheilungen der einfachen Sätze frägt man mit Recht, wozu diese Subtilität? Zum Verstande der Sätze? dazu scheint sie nichts beyzutragen, weil die Erfahrung lehrt, daß wir die Sätze eben so gut verstehen, wir mögen ihre Gattungen kennen, oder nicht. Also vorzüglich zur Beurtheilung ihrer Wahrheit und Falschheit; denn außer der Wahrheit in den Vorstellungen, davon im ersten Hauptstücke geredet worden ist, suchten sie noch eine andere in den Sätzen. Da nun bey allen Worten überhaupt drey Dinge, der Schall, die Idee, und die Sache

Sache außer uns von einander sehr verschieden, und doch mit einander vereinigt sind: so entsteht die Frage, in welchen von diesen dreyen ist Wahrheit oder Irrthum? Von der Untersuchung dieser Frage ist uns weiter nichts als das Resultat übrig geblieben, daß die Wahrheit und Falschheit in der mit den Worten verknüpften Idee gesucht werden müße; (Sext. adv. log. II. ſ. 12, 70) das ist, daß sie in der Uebereinstimmung der gedachten Dinge mit den außer uns vorhandenen Objekten bestünde. Sie gaben daher folgende Erklärung des Wahren, es ist dasjenige, was existirt, und irgend einem andern Dinge entgegengesetzt ist (*το ὑπαρχον και αντικειμενον τινι*); und des Falschen, es ist dasjenige, was nicht ist, und keinem andern entgegensteht (*το μη ὑπαρχον και μη αντικειμενον τινι* Sext. adv. log. II. ſ. 10, 88). Der Sinn dieser dunklen Erklärung ist, wie aus dem folgenden erhellen wird, dieser: ein Satz ist alsdenn wahr, wenn das, was er bedeutet, oder der Gedanke, den er ausdrückt, einen würklich außer uns vor-

vorhandenen Gegenstand vorstellt, der diejenige Beschaffenheit hat, die ihm der Satz beylegt.

Aber wozu denn der Zusatz, was einem andern Dinge entgegengesetzt ist? Ich finde von den Alten nirgends erklärt, aus welcher Ursache sie ihn zu der ohnedem schon vollständig genug scheinenden Definition gesetzt haben, bemerke aber in der Lehre von den Gegensätzen etwas, welches ich zur Erläuterung dieser Spitzfindigkeit für sehr bequem halte. Entgegengesetzt, sagt Laertz (VII, 73), sind diejenigen Sätze, von denen der eine das verneinet, was der andere bejahet (ὧν το ἕτερον του ἑτερου εςιν αποφατικον), als, es ist Tag, es ist nicht Tag. Die Schwierigkeiten, die den Stoikern über diese Erklärungen von einigen ungenannten Gegnern gemacht wurden, bewogen, nach dem Berichte des Sextus (adv. log. II, 89), die Stoiker, das unbestimmte in der Definition durch einige Beyspiele zu heben; die Sätze, es ist Tag, und es ist nicht helle, sagten sie, sind, ob sie gleich in Ansehung der Bejahung und Ver-

Verneinung einander entgegenstehen, doch nicht entgegengesetzt, denn die Negation muß den ganzen ersten Satz angehen, wenn er in einem ihm entgegengesetzten verwandelt werden soll. Nun aber ist der Satz, es ist nicht helle, nur ein Theil des erstern, es ist Tag, weil die Helle zwar zum Tage gehört, aber nicht den ganzen Tag ausmacht, folglich muß der Gegensatz von dem, es ist Tag, heißen, es ist nicht Tag.

Von solchen entgegengesetzten Sätzen nun ist nothwendig der eine wahr, und der andere falsch (Laert. VII, 73), ein wahrer Satz hat also außerdem, daß der Gegenstand, von dem er redet, ein würklich existierender Gegenstand ist, auch noch die Eigenschaft, daß er allemahl einem andern falschen Satze entgegensteht. Man kann daher einen wahren Satz aus zwey Merkmahlen beurtheilen, daraus nemlich, ob die Sache, von der er handelt, würklich existirt, und daraus, ob sein Gegensatz wahr ist. Dieses auf die beyden Sätze, es ist Tag, und es ist nicht Tag, angewendet, giebt folgendes

gendes Resultat: wenn der Satz, es ist Tag, wahr ist: so ist es erstlich würklich Tag, und zweytens steht er alsdann dem, es ist nicht Tag, entgegen; wenn er aber falsch ist: so ist es erstlich jetzt nicht Tag, und zweytens steht er auch dem, es ist nicht Tag, nicht entgegen. Denn da er ein falscher Satz ist: so hat er eigentlich die Bedeutung, es ist nicht Tag, weil die Sätze, es ist nicht Tag, und es ist falsch, daß es Tag ist, gleichbedeutende Sätze sind. Auf diese Art glaube ich es einigermaßen zu erklären, warum die Stoiker es als eine Eigenschaft eines wahren Satzes angesehen haben, daß er einem andern entgegen stehen muß.

Von diesen allgemeinen Betrachtungen über die Wahrheit der Sätze machen die Stoiker die Anwendung auf die verschiedenen Gattungen derselben, und ohne Zweifel haben sie Merkmahle angegeben, an denen man die Wahrheit jeder Art von Sätzen erkennen könnte. Von allen diesen Untersuchungen aber ist uns wenig übrig geblieben, denn nur von zwoen Gattungen einfacher Sätze, den bestimmten

ten nemlich und unbestimmten, finde ich Kriteria angemerkt. Ein bestimmter Satz, sagen sie, ist wahr, wenn dem Objekte, welches darin gleichsam mit Fingern gezeigt wird, das ihm beygelegte Prädikat würklich zukommt (Sext. adv. log. II, f. 100). Durch den bestimmten Satz nun beurtheilen sie den unbestimmten, denn wenn dieser wahr ist: so muß es auch jener seyn; wenn es wahr ist, daß dieser oder jener sitzt oder spatziert: so muß es auch wahr seyn, daß jemand sitzt, oder spatziert (Sext. adv. log. II. sect. 98).

Aus diesen wenigen Beyspielen erhellet, daß sie die Wahrheit der allgemeinern Sätze sehr richtig durch die unter ihnen enthaltenen besondern, die der individuellen, hinwiederum durch den begreiflichen Gedanken beurtheilt haben; der also das letzte und äußerste Kriterium aller Wahrheit ist. Denn daß dieser oder jener sitzt, kann auf keine andere Art als durch die Sinne erkannt, und nur durch eine deutliche Empfindung mit Gewißheit als wahr erkannt werden. Diese Lehre von

von dem Kriterio der Wahrheit hat folglich zween wichtige Fehler, den einen, daß sie blos auf die äusern sinnlichen Erscheinungen den begreiflichen Gedanken einschränkt, denn der begreifliche Gedanke ist, nach den oben angezeigten Erläuterungen, kein anderer als ein solcher, der in der Imagination von einem Bilde begleitet wird, das heist, blos eine von den äusern, und nicht einmahl allen äusern Sinnen herrührende Idee. Den andern, daß der begreifliche Gedanke nicht hinreichend ist, das vollkommne und letzte Kennzeichen der Wahrheit zu seyn, denn es fehlt uns immer noch ein Merkmahl, dadurch wir einen begreiflichen Gedanken von einem nicht begreiflichen, das heist mit andern Worten, eine deutliche und wahre Idee von einer deutlichen und nicht wahren zuverläßig unterscheiden können.

Arten zusammengesetzter Sätze.

Von den einfachen Sätzen ist es nunmehr Zeit, zu den zusammengesetzten fortzuschreiten, deren Theorie uns zwar etwas weitläuftiger, aber doch auch nicht vollständig und zusammenhängend von

den

den Alten aufbehalten worden ist. Aus den oben schon gegebenen Erklärungen eines zusammengesetzten Satzes sieht man, daß er sich überhaupt wiederum in zwo Gattungen theilt, deren erste einen einzigen zweymahl genommenen, die andere aber zween oder mehrere verschiedene zusammengefaßte Sätze, in sich begreift, als, wenn es Tag ist: so ist es Tag, wenn es Tag ist: so ist es helle.

Von den bedingten Sätzen.

Hieraus entstehen nun wiederum manche Unter-Gattungen, die aber alle aus der schon berührten Ursache nicht logisch genau und richtig von den Stoikern definirt sind; und folglich von ihnen nicht unter eine richtige Division und Classification gebracht werden konnten. Die Alten führen blos die Definitionen mit einigen Beyspielen erläutert an, und sagen von der Ableitung aus ihren Geschlechtern nichts, ich kann also hier nichts weiter thun, als sie so, wie sie uns überliefert sind, anführen, und sehe mich gezwungen, die zusammenhängende Folge der Gedanken aus einander oft zu unterbrechen. Den wichtigsten Platz un-

ter den zusammengesetzten Sätzen nimmt mit Recht der conjunktive Satz (συνημμενον) ein, weil über ihn von den Stoikern viele Untersuchungen gemacht, und auf ihn viele Arten von Schlüßen gegründet worden sind. Er wird uns als ein solcher beschrieben, der die Conjunktion wenn vor sich hat, als, wenn es Tag ist: so ist es helle (Laert. VII, 71. Sext. adv. log. II. f. 109). Die beyden Theile dieses Satzes haben von ihnen eigene Nahmen bekommen, die sie auch bey uns noch behalten haben, derjenige, der die Conjunktion unmittelbar vor sich hat, oder auf dem sie sich eigentlich bezieht, heist der vorhergehende, oder erste (ἡγουμενον, τε και πρωτον); derjenige, der auf ihn folgt, heist der nachfolgende oder andere Theil (ληγον τε και δευτερον). Diese Benennungen bleiben auch dann noch, wenn der Satz umgekehrt, und so ausgedrückt wird, es ist helle, wenn es Tag ist, denn auch hier heißt der Theil, es ist helle, der andere Theil, und der, es ist Tag, der erste, ob er gleich den letzten Platz einnimmt, weil

weil die Conjunktion wenn sich auf ihn allein bezieht (Sext. adv. log. II. f. 110).

Der Sinn eines solchen Satzes ist, daß der letzte Theil aus dem ersten folgen, und daß der letzte wahr seyn soll, wenn es der erste ist (Sext. l. c. Laert. VII, 71). Hieraus fließt die allgemeine Regel: der conjunktive Satz ist wahr, wenn der letzte Theil würklich aus dem ersten folgt, falsch hingegen, wenn das nicht ist. (Laert. l. c.) Diese allgemeine Regel aber hat noch mehrere Bestimmungen nöthig, wenn sie zur leichten und richtigen Anwendung geschickt seyn soll; denn es frägt sich, wie erkennt man, ob das letztere Glied aus dem erstern richtig folgt? Laertz zeigt diese nähere Bestimmung kurz und dunkel mit folgenden Worten an, ein conjunktiver Satz ist wahr, wenn der Gegensatz des letzten Theils dem ersten Theile widerspricht (*το αντικειμενον του ληγοντος μαχεται τω ἡγουμενω*); falsch hingegen ist er, wenn der Gegensatz des letzten Theiles dem ersten Theile nicht widerspricht. Der Satz also, wenn es Tag

 ist;

ist: so spatziert Dion, ist falsch, weil der Gegensatz des letzten Theiles, Dion spatziert nicht, dem ersten Theile, es ist Tag, nicht widerspricht (Laert. VII, 73). Den Beweis hierzu hat uns keiner unter den Alten aufbehalten, und vielleicht haben auch die Stoiker keinen andern als den aus Beyspielen geführt, man findet aber bey einer kleinen Aufmerksamkeit, daß er aus dem Satze des Widerspruchs, nach dem die Prädikate ihren Subjekten nicht widersprechen dürfen, hergenommen ist. Denn der conjunktive Satz, wenn es Tag ist: so ist es helle, sagt im Grunde weiter nichts, als das hell seyn ist eine Eigenschaft des Tages, wenn folglich der Gegensatz von hell seyn dem Satze, es ist Tag, als dem ersten Gliede in dem angeführten conjunktiven Satze widerspricht: so zeigt dies an, daß der Satz, es ist helle, ein Prädikat ist, welches dem Tage zukommen kann, das heist, daß die Folgerung im conjunktiven Satze richtig gezogen ist. Diese Anmerkung enthält zugleich einen Beweis, daß die von den Stoikern gegebene Regel

rich-

richtig und zu ihrem Endzwecke brauchbar ist.

Allein noch mit dieser nicht zufrieden, suchten sie die Fälle, in welchen ein solcher Satz entweder wahr oder falsch ist, so genau anzugeben, daß man sich unmöglich in der Anwendung der allgemeinen Regel betrügen könnte, und bemühten sich, alle möglichen Umstände, in welchen dies geschehen kann, überhaupt anzuzeigen. Sie legten daher die Anmerkung, daß er aus zween Theilen besteht, deren jeder für sich nothwendig entweder wahr oder falsch ist, zum Grunde, und fanden durch die Combination dieser vier Ideen folgende vier Fälle: 1) entweder fängt er von einem wahren Satze an, und endigt mit einem wahren, als wenn es Tag ist: so ist es helle, 2) oder er fängt von einem falschen Satze an, und endigt sich mit einem falschen, als, wenn die Erde fliegt: so hat sie Flügel, oder 3) er fängt von einem wahren Satze an, und schließt mit einem falschen, als, wenn die Erde existiert: so fliegt sie, 4) oder endlich, er fängt mit einem falschen Satze

an, und endigt mit einem wahren, als, wenn die Erde fliegt: so existiert sie. Von allen diesen Fällen ist allein derjenige schlecht, in dem von einem wahren Satze angefangen, und mit einem falschen geendigt wird, der hier der dritte in der Ordnung ist; die übrige alle sind gut. Dieses drückten sie kurz auf folgende Art aus: derjenige conjunktive Satz ist wahr, in welchem nicht von einem wahren Satze der Anfang gemacht, und mit einem falschen geschloßen wird (το μη αρχομενον απο αληθους και ληγον επι ψευδος, Sext. Pyrrh. hyp. II. c. 11. adv. log. II. sect. 113, 246).

Auch hierzu finde ich keinen andern Beweis von den Alten angemerkt, als den, der in dem Anschauen der Beyspiele selbst liegt. Um sich zu überzeugen, daß auch diese Regeln richtig sind, darf man sich nur an das schon gesagte erinnern, daß in dem Falle, in welchem der erste Theil eines conjunktiven Satzes wahr, der andere aber falsch ist, die beyde in diesem Theile enthaltene Prädikate sich widersprechen, und daher nicht aus einander

ander folgen können. Obgleich diese Regeln in manchen Fällen richtig zutreffen, und die Möglichkeit der Folgerung zeigen: so können sie doch nicht dazu dienen, die Nothwendigkeit derselben darzuthun, weil die verschiedenen Prädikate eines Subjektes sich nicht widersprechen, und daher von einem zum Grunde gelegten richtig auf mehrere geschloßen werden kann, unrichtig aber nur auf eins geschloßen wird.

Streit der Stoiker und Megariker über die Wahrheit bedingter Sätze.

Diese Anmerkung wird durch die über die Kriteria eines conjunktiven Satzes von den Stoikern und Megarikern geführte Streitigkeit erläutert und bestätigt. Diodorus Cronus, den Fabritz (ad Sext. Pyrrh. hypot. II. c. 11) gegen die Uebereinstimmung aller Schriftsteller, ich weiß nicht aus welchem Grunde irrig zu einem Stoiker macht, behauptete, nur dann wäre ein solcher Satz wahr, wenn es niemahls geschehen wäre, auch nicht geschehen könnte, daß er sich mit einem falschen Theile endigte, wenn er von einem wahren angefangen hätte (αληθες ειναι συνημμενον, ὁπερ μητε ενεδεχετο,

 μητε

μητε ενδεχεται αρχομενον απ' αληθους ληγειν επι ψευδος) und widersprach also hiedurch der angeführten Regel des Stoikers Philo. Denn nach Philos Regel ist der Satz, wenn es Tag ist: so rede ich, alsdenn wahr, wenn es würklich Tag ist, und wenn ich würklich rede, weil er dann von einem wahren Theile anfängt, und sich mit einem wahren endigt. Nach dem Diodor aber ist er falsch, denn es ist möglich, daß er mit einem wahren Theile anfange, und demohngeachtet mit einem falschen endige, weil es möglich ist, daß ich an einem Tage nicht rede. Denn ehe ich anfieng zu reden, war der erste Theil dieses Satzes, es ist Tag, wahr, der letzte aber falsch, weil ich noch nicht redete. Auch der Satz, wenn es Nacht ist: so rede ich, ist nach dem Philo wahr, wenn er bey Tage zu einer Zeit vorgebracht wird, da ich still schweige, denn er fängt mit einem falschen Theile an, und endigt sich mit einem falschen, nach dem Diodor aber ist er falsch, denn es ist möglich, daß er sich von einem wahren Theile anhebe,

hebe, und mit einem falschen endige, wenn nemlich die Nacht herbey kommt, und ich still schweige (Sext. adv. log. II, 115. Pyrrh. hypot. lib. II. cap. 11).

In diesem Streite hat Diodor offenbahr recht, denn wenn Regeln gesucht werden, durch die die Wahrheit conjunktiver Sätze beurtheilt werden soll: so verlangt man solche, durch die man allemahl und ohne Gefahr, sich zu irren, den Ausspruch thun kann, das heist, man will wißen, in welchen Fällen der Nach-Satz aus dem Vorder-Satze unwidersprechlich und unausbleiblich folgt. Dies zeigen aber die Stoischen Regeln nicht an, sondern sie handeln eigentlich nur von den Fällen, in welchen beyde Theile aus einander folgen können, und daher laßen sich nach ihnen auch manche Sätze bilden, die nicht richtig folgen. Hieraus nun sieht man, daß sie diese Regeln nicht am rechten Orte gesucht haben; sie hätten den Ursachen nachspüren müßen, die uns bewegen, einen Satz aus dem andern abzuleiten, sie hätten diese conjunktiven Sätze auf einfachere zurückführen, und

sie aus den Grund-Sätzen von der Ueber-einstimmung und Verbindung der Prädi-kate unter einander herleiten müßen, um sie gründlich und richtig vorzutragen.

Von den Folge-Sätzen.

Eine zwote Art zusammengesetzter Sätze machen die παρασυνημμενα aus, die wir vielleicht am bequemsten durch Folge-Sätze übersetzen können. Ein solcher Satz besteht, ihrer Definition zu folge, aus zwoen vollständigen Sätzen, die durch die Partikel da mit einander verbunden sind (ὁ ὑπο του επει συνδεσμου παρασυνηπται αρχομενον απ' αξιωματος και ληγον εις αξιωμα Laert. VII, 71), als, da es Tag ist: so ist es helle. Der Sinn eines solchen Satzes ist, daß das letztere aus dem ersten folgt, und daß das erste wahr ist. (το πρωτον ὑφεςαναι Laert. l. c.) Zur Wahrheit des Folge-Satzes werden also zwey Stücke erfordert, erstlich, daß das erste Glied wahr seyn, und zweytens, daß die Folge richtig seyn muß. Wenn daher entweder das erste Glied falsch ist, oder wenn das letzte nicht richtig aus ihm folgt: so ist er falsch (ψευ-

δος ἢ απο ψευδους αρχεται, η μη εις ακολουθον ληγει Laert. VII, 74), als, wenn man bey Tage den Satz, da es Nacht ist: so spatziert Dion, vorbringt; in dem beyde Fehler mit einander vereinigt sind; denn bey Tage ist der Satz, es ist Nacht, falsch, und daher muß auch der ganze Folge-Satz falsch seyn, vorausgesetzt, daß Dion nicht anders als bey Nacht spatziert; und das letzte Glied folgt auf keine Weise richtig aus dem ersten, weil es nicht nothwendig ist, daß er gerade bey Nacht spatzieren gehe.

Von den copulativen Sätzen.

Die copulativen Sätze (το συμπεπλεγμενον) machen die dritte Gattung zusammengesetzter Sätze aus; sie werden als solche definirt, die durch gewiße Verbindungs-Partikeln an einander gehängt werden (ὁ ὑπο τινων συμπλεκτικων συνδεσμων συμπεπλεκται Laert. VII, 72), als, es ist Tag und es ist hell. Gellius, der alle vorhergehende Arten von Sätzen vollkommen nach Stoischem Sinne definirt, giebt uns folgende kurze Regel, wie wir die Wahrheit eines solchen Satzes beurtheilen sollen, wenn ein

Glied, sagt er (XVI, 8), in dem copulativen Satze falsch ist: so ist der ganze Satz falsch. Man sieht hieraus, daß sie diese Sätze durch die Wahrheit ihrer Theile richtig beurtheilt, aber auch eben hierdurch der oben gegebnen Eintheilung der Gedanken in zugleich wahre und falsche widersprochen haben. Denn wenn eine Art von Sätzen fähig wäre, diese Eintheilung zu begünstigen: so müßte es die der copulativen seyn, in welchem die Theile nicht nach ihrer innern natürlichen Verbindung, sondern fast immer nur nach dem Willkühr des Redenden mit einander verbunden werden, und in denen man, ohne den ganzen Satz zu vernichten, leicht einen Theil absondern, auch hinzusetzen kann.

Disjunktive Sätze.

Zur vierten Gattung werden die disjunktiven Sätze gerechnet (τα διεζευγμενον), deren Theile durch die Partikeln entweder, oder, von einander getrennet werden, es ist entweder Tag, oder es ist Nacht, dadurch also angezeigt wird, daß eines von den in dem Satze enthaltenen Gliedern nothwendig falsch seyn

muß

muß (Laert. VII, 72). Zur Beurtheilung der Wahrheit dieser Sätze giebt Gellius (XVI, 8) folgende Regeln: 1) alle Glieder müßten einander widersprechen, 2) die Gegensätze dieser Glieder müßen gleichfalls widersprechend seyn, 3) ein Glied unter allen muß wahr, die übrigen alle aber müßen falsch seyn. Sind diese Bedingungen nicht erfüllt: so ist die ganze Disjunktion falsch, und wird alsdenn *παραδιεζευγμενον* genannt. Folgendes Beyspiel erläutert diese Vorschriften, entweder du läufst, oder du gehst, oder du stehst, hier sind zwar die Glieder alle einander entgegengesetzt, aber doch nicht widersprechend, weil ihre Gegen-Sätze sich nicht einander widersprechen, denn nicht gehen, nicht stehen, nicht laufen, schließen keinen Widerspruch in sich, da man zu gleicher Zeit nicht gehen, nicht stehen, nicht laufen kann. Folglich ist diese Disjunktion falsch.

Causal-Sätze.

Die fünfte Gattung machen die Causal-Sätze aus (*το αιτιωδες*), die durch die Partikel weil zusammengeknüpft werden, als, weil es Tag ist: so ist es hell; und

und das erste Glied zur Ursache angeben, warum das, was im letzten gesagt wird, wahr seyn soll. Es giebt drey Regeln, durch die man ihre Wahrheit beurtheilen kann. 1) Das erste Glied muß ein wahrer Satz seyn, das heist, zu der Zeit, da ich sage, es ist Tag, muß es würklich Tag seyn. 2) Das andere Glied muß aus dem ersten richtig folgen, 3) aber das erste Glied muß auf keine Weise aus dem letzten hergeleitet werden können. Der Satz, weil es Tag ist: so ist es hell, ist also wahr, denn aus dem, daß es Tag ist, folgt, daß es hell ist; aber aus dem, daß es hell ist, folgt nicht, daß es Tag ist. Dieser andere hingegen, weil es Nacht ist: so spatziert Dion, ist falsch, denn das letztere folgt nicht aus dem erstern (Laert. VII, 72).

Vergleichende Sätze.

Zur sechsten Gattung gehören endlich die Vergleichungs-Sätze, deren sie zwo Arten anführen, nemlich die vermehrende (διασαφουν το μαλλον), und die vermindernde (διασαφουν το ἡττον), zur ersten gehört der Satz, es ist mehr Tag, als es Nacht ist, zur andern der, es

es ist weniger Tag, als es Nacht ist (Laert. VII, 72). Regeln zur Beurtheilung dieser Sätze finde ich nirgends angemerkt.

Man sieht aus dieser Abhandlung über die Sätze, daß sie sich sehr angelegen seyn ließen, ihren rechten Sinn und ihre Kriteria aufzufinden, daß sie hierüber manche gute und scharfsinnige, aber auch manche nur halb wahre und nicht tief genug gedachte Anmerkung gemacht haben. Sie würden ohne Zweifel noch weit mehr hierin geleistet haben, wenn sie die Regeln der Wahrheit zusammengesetzter Sätze auf ihre ersten und einfachsten Gründe gebracht, und scharf zu beweisen gesucht hätten. So aber, da sie die Regeln blos aus einigen Beyspielen abzogen und auf einige Beyspiele gründeten, konnten sie es nicht vermeiden, manches unrichtige mit einfließen zu laßen. Uns kommt diese außerordentlich genaue Eintheilung der Sätze mit Recht überflüßig vor, da wir nicht den geringsten Nutzen davon sehen; ihnen aber war sie deswegen nicht gantz unnütz, weil sie hieraus

immer

immer Waffen, Distinktionen, und Auslegungen, ihre Gegner zu widerlegen, hernehmen musten. Die disjunktiven, Causal- und Bedingungs-Sätze aber haben auch noch jetzt in der Logik ihren Nutzen, weil ohne sie kein Raisonnement, keine Folgerung gemacht werden kann, und weil es daher demjenigen, der die Absicht hat, scharf und richtig zu denken, höchst wichtig seyn muß, die Gesetze der Folgerungen zu kennen.

Mögliche und unmögliche Sätze.

Außer den schon angeführten Arten der Sätze hatten die Stoiker noch andere, die sich theils auf das Verhältniß des Subjektes zum Prädikate in Ansehung der Prädikabilität, wenn ich mich so ausdrücken darf, theils auch auf das Verhältniß der Sätze zu unserm Beyfalle, gründeten. Laertz, der uns von diesen Gattungen die meisten Nachrichten giebt, gedenkt des Grundes nicht, um deßentwillen sie so abgetheilt haben, er ist aber in den Definitionen selbst so deutlich enthalten, daß man ihn nicht verkennen kann. Die Sätze, sagt er (VII, 75), werden überdem noch in mögliche (δυνα-

τα),

τα), unmögliche (αδυνατα), nothwendige (αναγκαια) und nicht nothwendige abgetheilt. Mögliche sind solche, die wahr seyn, (τα επιδεκτικα του αληθες ειναι) weil ihnen kein äuserer Umstand im Wege steht, daß sie es nicht werden könnten, als, Diokles lebt; unmögliche hingegen sind solche, die nicht wahr werden können, als, die Erde fliegt. Offenbahr haben die Stoiker in diesen Abtheilungen darauf gesehen, ob das Subjekt so beschaffen ist, daß es fähig ist, das Prädikat entweder anzunehmen, oder nicht anzunehmen, und in so weit sind beyde Definitionen richtig. Wenn sie aber die Möglichkeit und Unmöglichkeit den Sätzen, nicht den Sachen zuschreiben: so begehen sie darin ein um desto grösseres Versehen, da es einleuchtend ist, daß diese nicht Eigenschaften der Sätze, sondern der Sachen, sind, und da ein möglicher Satz nach dem Sprach-Gebrauche gantz etwas anders bedeutet, als was sie ihn hier bedeuten laßen. Vermuthlich kommt dieser Irrthum daher, daß sie nicht wusten, wie sie das Mög-

liche

liche definiren sollten, wenn sie es nicht als eine Eigenschaft der Sätze betrachteten, und daß man, wenn man behauptet, daß etwas möglich oder unmöglich ist, allemahl Sätze gebraucht. Die Begierde zu definiren, und der Mangel genauer Kenntniß des zu definirenden Gegenstandes, haben fast in allen Systemen solche Misbräuche des Sprach-Gebrauchs veranlaßt, und Sätze hervorgebracht, die nach der gewöhnlichen Bedeutung der Worte höchst ungereimt sind.

Streit mit dem Diodor über das Mögliche.

Die Gränzen der Möglichkeit sind von allen Zeiten her den Philosophen ein Stein des Anstoßes gewesen, und haben bis auf uns herab die Meynungen getheilt, weil ein jeder das Mögliche nach seinen eigenen vorher gefaßten Grund-Sätzen bestimmt. Diese Ursache veranlaßte zwischen den Stoikern und dem Diodorus Cronus einen Streit über die Frage, ob allein das möglich wäre, was würklich geschieht und geschehen ist, oder auch das, was nicht geschehen ist, und nicht geschehen wird? (Cic. de fat. 7.) Diodor behauptete, nur allein

lein das wäre möglich, was entweder würklich schon wahr wäre, oder auch wahr werden würde, und das, was nicht geschehen würde, wäre unmöglich. Er nahm also zum Maasstabe des Möglichen die würkliche Welt an, und hatte in so fern allerdings recht, daß nichts würklich werden kann, als was in dieser Welt entweder schon würklich gewesen ist, oder noch würklich werden wird. Denn vorausgesetzt, daß außer dieser Welt nichts ist, als Gott, und daß Gott nicht anders als durch die einmahl festgesetzten physischen Ursachen handelt: so ist es unleugbar, daß alles, was würklich werden kann, in dieser Welt und durch diese Welt würklich werden muß, das heist, daß die Gränzen des Möglichen nicht über diese Welt hinausgehen. Die Gründe, mit denen Diodor diese Meynung unterstützte, sind, so viel ich weiß, von keinem Schriftsteller aufbehalten worden, sie laßen sich aber aus der jetzt gegebenen Erklärung einigermaßen errathen. Chrysipp war der entgegengesetzten Meynung, und behauptete, daß auch

das, was nicht geschehen würde, möglich sey, als, daß der Edelstein, den ich jetzt am Finger trage, zerbrochen würde, wenn es gleich niemahls geschähe (Cic. de fat. 7). Er hatte also einen andern Maasstab als Diodor, und hielt überhaupt das für möglich, was denkbar ist, oder was in sich selbst nichts enthält, dadurch es zu existiren verhindert wird. Dies ist auch diejenige Meynung, der unter den Neuern die meisten zugethan sind, und die, nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes möglich, die richtigste ist. Ich halte diesen Streit für einen bloßen Wort-Streit, denn alles kommt zuletzt auf die Frage hinaus, ob möglich das bedeutet, was würklich geschehen ist und geschehen kann, oder das, was an sich denkbar ist? Einen Widerspruch kann Diodor mit Recht den Stoikern vorwerfen, denn da sie vorher das Mögliche so erklärt haben, daß es würklich seyn können müste, weil ihm kein äuserer Umstand entgegen stünde: so hob Chrysipp diese Einschränkung auf, indem er auch das für möglich hielt, was nie

gesche-

geschehen würde, das heist, was solche äusere Hinderniße hat, die es nie würklich werden laßen.

Aus eben der Quelle, aus welcher die Abtheilung der Sätze in mögliche und unmögliche gefloßen ist, kommt auch die in nothwendige und nicht nothwendige. Nothwendige Sätze sind solche, die, da sie wahr sind, unmöglich falsch werden können, oder es zwar überhaupt werden können, durch äusere Umstände aber daran verhindert werden, als, die Tugend ist nützlich; nicht nothwendig hingegen sind diejenigen, die wahr sind, aber doch falsch werden können, indem ihnen äuserlich nichts entgegen steht, welches sie daran verhindert, als, Dion spatziert (Laert. VII, 75). Auf zween Umstände also haben sie hingesehen, als sie einen nothwendigen Satz definirten: 1) darauf, daß er wahr seyn, das heißt, daß das Prädikat dem Subjekte würklich zukommen müste, und 2) darauf, daß das Prädikat entweder wegen der Natur der Sache, oder auch wegen äuserer Umstände von dem Subjekte auf keine Art ge-

Nothwendige Sätze.

trennet werden könnte. Ich darf hier wol nicht wiederhohlen, daß diese Definition eben den Fehler hat, der in der des Möglichen vorkommt, nemlich daß die Nothwendigkeit nicht eine Eigenschaft der Sätze, sondern der Sachen selbst ist, daß ferner das Nothwendige hier in seiner weitläuftigsten Bedeutung genommen wird, in der es das physisch und moralisch Nothwendige zugleich mit in sich schließt.

Wahrscheinliche Sätze.

Wenn die Stoiker endlich noch die Sätze in wahrscheinliche und vernunftmäßige unterscheiden: so haben sie auf ihr Vermögen gesehen, sich unsern Beyfall zu erwerben, denn sie erklären einen wahrscheinlichen Satz (*αξιωμα πιθανον*) als einen solchen, der uns veranlaßt, ihm Beyfall zu geben (*το αγον ἡμας εις συγκαταθεσιν* Laert. VII, 75). Ein Beyspiel dazu ist dieses; wenn eine etwas zur Welt gebracht hat: so ist sie die Mutter davon. Ein solcher Satz nun ist sehr oft falsch, denn obgleich die Henne das Ey zur Welt gebracht hat: so

so ist sie doch nicht die Mutter des Eyes (Laert. l. c.)

Die wahrscheinlichen Sätze also haben blos einen betrüglichen Schein der Wahrheit, die vernunftmäßigen hingegen haben etwas von der Wahrheit selbst, ob sie gleich nicht mit völliger Gewißheit für wahr gelten können; denn sie sind solche, die mehrere Gründe für sich haben, um derentwillen sie für wahr gehalten werden müssen (*ευλογον αξιωμα το πλειονας αφορμας εχον εις το αληθες ειναι.* Laert. VII, 76), als, wir werden morgen noch leben. Mehrere Untersuchungen über die Natur dieser beyden Arten, ihre Kriteria und Grade, sind uns nicht übrig geblieben. Eben dieses Schicksal haben auch die Regeln von der Verwandlung der Sätze in einander, und andere hieher gehörende Materien, über die sie gleichfalls philosophiert haben, erfahren (Laert. VII, 76).

Viertes Hauptstück.

Von den Schlüßen.

Entstehung der Syllogistik.

Aus den auf verschiedene Art mit einander verbundenen Sätzen werden endlich Schlüße und Demonstrationen gemacht, über die Aristoteles, die Megariker und Stoiker weitläuftige Untersuchungen angestellt, und die sie als das Haupt-Werk und den Haupt-Gegenstand der Dialektik angesehen haben. Die Absicht, die sie alle durch die Schlüße erreichen wollten, ist eine von den erhabensten, die sich der menschliche Verstand denken kann, denn sie gieng auf nichts geringers, als solche Arten von Beweisen und Schlüßen zu finden, die gegen alle Einwürfe der Zweifler fest stehen, und alle Menschen unwiderstehlich zu einem festen Beyfalle zwingen sollten. Die Streitigkeiten der Philosophen mit einander, und vornehmlich die Sophismen der Schein-Weisen, denen sie auf alle

Art

Art zu widerstehen suchen musten, gaben die erste Veranlaßung, die richtig schliessenden Beweise von den betrüglichen zu unterscheiden, und dieser in vielen Fällen glücklich angebrachte Unterschied machte ihnen Hoffnung, daß sie endlich solche Schlüße würden finden können, denen kein Mensch sich widersetzen könnte. Um zu dieser Absicht zu gelangen, untersuchten sie alle Arten von Sätzen, alle aus ihnen zu bildende Schlüße, und bemühten sich, aus ihrer grossen Menge die richtigen auszulesen, und aus diesen wieder die Kennzeichen richtiger Beweise abzuziehen. Berauscht von diesen neuen Bemerkungen, und überdem von der Meynung eingenommen, daß eine geometrische vollkommene Gewißheit von den Menschen erlangt werden könnte, sahen sie nicht auf Erfahrung, nicht auf Gegen-Gründe, und setzten ihre Syllogistik auf den Thron der unwiderlegbaren Gewißheit. Unglücklicher Weise hat die Erfahrung aller Jahrhunderte ihre Bemühungen vereitelt, und den schwachen Sterblichen nach langem Wahne endlich

 gezeigt,

gezeigt, daß Syllogistik nicht der Weg ist, auf dem man zu wahren und gewissen Kenntnißen gelangen kann, und daß wir unserer Vernunft-Lehre eine andere Gestalt geben müßen, wenn wir zu überzeugenden, ich will nicht sagen völlig gewißen Kenntnißen hinaufsteigen wollen.

Definition eines Schlusses.

Diesen Satz bewiesen die Stoiker gleich im Eingange ihrer Syllogistik wider ihren Willen, denn sie definirten einen Schluß (λογος) als dasjenige, was aus gewißen angenommenen Sätzen (λημματος η λημματων), einem Unter-Satze (προσληψεως) und einem Schluß-Satze (επιφορας) besteht (Laert. VII, 76), vergaßen das Geschlecht in der Definition anzugeben, machten sie dadurch dunkel und zweydeutig, und lernten aus ihrer ganzen Dialektik nicht einmahl eine richtige Definition verfertigen.

Seine Theile.

Nach dieser Definition hat ein Schluß drey Theile, 1) den Ober-Satz z. B. wenn es Tag ist: so ist es hell, 2) den Unter-Satz, z. B. nun aber ist es Tag, 3) den Schluß-Satz, z. B. also ist es hell (Laert. l. c.). Sextus, der unter

den

den Dogmatikern vorzüglich die Stoiker versteht, und auch ihre Theorie der Schlüße anführt, geht in der Bedeutung des Wortes λημμα vom Laertz ab, denn er versteht unter diesem Ausdrucke sowol den Ober- als Unter-Satz. Ein Schluß, sagt er, ist eine Zusammensetzung aus Ober-Sätzen (λημματα) und dem Schluß-Satze (Pyrrh. hypot. II, c. 12. adv. log. II, sect. 302) und bestimmt den Begriff der Ober-Sätze näher als Laertz, indem er nur diejenigen Sätze dafür gelten läßt, die der Gegner zugiebt, weil sie evident sind (adv. log. II. s. 302). Die Absicht, warum diese Sätze in dem Schluße so geordnet werden, ist, daß der Schluß-Satz aus den Prämissen seine Bestätigung und Gewißheit erhalte (Sext. l. c.).

Soll diese Absicht erreicht werden: so muß der Schluß folgende zwo Haupt-Eigenschaften haben, 1) die Sätze müssen alle richtig aus einander folgen, und 2) alle wahr seyn, denn folgen sie nicht aus einander: so beweiset der Schluß nichts; und sind sie nicht alle wahr: so

beweiset er zwar etwas, aber nichts wahres. Ein Schluß, in welchem sich diese letzte Eigenschaft findet, heißt ein gültiger Schluß (περαντικος λογος Laert. VII, 77, συνακτικος Sext. adv. log. II, ſ. 303) dem der ungültige entgegen steht.

Regeln der Schlüsse.

Hier entsteht nun die Frage, welche Eigenschaften muß ein Schluß haben, um gültig zu seyn? Hierüber haben die Stoiker, weil sie von der grösten Wichtigkeit ist, weitläuftige Untersuchungen angestellt, von denen uns aber nur einige wenige Fragmente übrig geblieben sind. Sie laßen die Fehler der Schlüße in folgenden vier Stücken bestehen, 1) darin, daß die Figur nicht richtig ist, 2) daß ein überflüßiger Satz da ist, 3) daß ein Satz mangelt, der zur Folgerung erfordert wird, und 4) daß die Sätze keine Verbindung haben (Sext. Pyrrh. hypot. II, c. 13. adv. log. II. sect. 429).

Von den Fehlern in der Figur.

Zuerst von den Fehlern der Figur: diejenigen Argumente, die richtig schliessen, werden mit dem besondern Nahmen Syllogismen belegt, wenn sie entweder

so

so beschaffen sind, daß sie keinen weitern Beweis ihrer Richtigkeit gebrauchen, oder doch mit leichter Mühe auf die unbeweisbaren Schlüße (επι τους αναποδεικτους Laert. VII, 78) reducirt werden können. Hieraus folgt, daß die Stoiker, um die Güte der Schlüße geschwinder und richtiger zu beurtheilen, vielleicht auch, um im Stande zu seyn, in jedem vorkommenden Falle richtige Schlüße zu machen, sie auf eine Anzahl solcher Argumente gebracht haben, deren Richtigkeit durch sich selbst einleuchtend ist (Laert. VII, 79). Ueber die Anzahl dieser unbeweisbaren Schlüße sind sie nicht völlig einig, weil einige mehrere, andere wenigere, ja auch so gar verschiedene verschiedene annehmen. Chrysipp aber, ihr logischer Gesetzgeber, brachte sie auf fünfe, die uns auch Sextus und Laertz aufbehalten haben, da hingegen die übrigen alle verlohren gegangen sind (Sext. Pyrrh. hypot. II, c. 13. adv. log. II, sect. 224. Laert. VII, 79).

Von den unbeweis-

Die erste Art dieser unbeweisbaren Schlüße wird so gemacht: man nimmt einen

baren Schlüssen.

einen bedingten Satz zum Ober-Satze, und macht seinen letzten Theil zum Schluß-Satze (εκ συνημμενου και του ἡγουμενου το ληγον συναγοντα, Sext. Pyrrh. hyp. II, c. 13. adv. log. II. §. 224. Laert. VII, 83) z. B. man schließt so: wenn es Tag ist: so ist es helle, nun aber ist es Tag, also ist es hell. Zu beobachten ist hierbey, daß der bedingte Ober-Satz richtig seyn, das ist, daß das letzte Glied richtig aus dem ersten folgen muß, ferner, daß der Unter-Satz des Schlußes allemahl das erste Glied des conjunktiven Satzes seyn muß, daß endlich die Conklusion allemahl aus dem andern Gliede des bedingten Ober-Satzes genommen wird (Sext. adv. log. II. §. 224).

Der andere unbeweisliche Schluß wird auf folgende Art eingerichtet; man nimmt zum Ober-Satze einen bedingten Satz; z. B. wenn es Tag ist: so ist es hell; man macht zum Unter-Satze den Gegensatz des zweyten Gliedes im Ober-Satze, z. B. Nun aber ist es nicht hell; und zum Schluß-Satze nimmt man den Gegen-

Gegensatz des ersten Gliedes im Ober-Satze, z. B. also ist es nicht Tag. (Sext. Laert. l. c.)

Die dritte Art entsteht so: man wählt zum Ober-Satze einen verneinenden copulativen Satz, als es ist nicht zugleich Tag und Nacht, zum Unter-Satze erhält man alsdenn den ersten Theil des Ober-Satzes, der aber bejahend ausgedruckt werden muß, als nun aber ist es Tag; hieraus folgt von selbst, daß der Schluß-Satz der andere Theil des Ober-Satzes werden muß, der aber mit einer verneinenden Partikel gleichfalls ausgedruckt wird, als, also ist es nicht Nacht. (Sext. Laert. l. c.)

Die vierte besteht aus einem disjunktiven Ober-Satze, als, es ist entweder Tag, oder es ist Nacht, aus dem bejahenden ersten Theile der Disjunktion, als, nun aber ist es Tag, und aus dem verneinenden letzten Theile derselben, der den Schluß-Satz ausmacht, als, also ist es nicht Nacht. (Sext. Laert. l. c.)

Die fünfte ist der Gegensatz von dieser, denn es wird gleichfalls ein disjunktiver Satz

Satz zum Ober-Satze gemacht, der Unter-Satz aber ist der andere Theil des Ober-Satzes verneinend ausgedrückt, und folglich der Schluß-Satz der erste Theil des Ober-Satzes bejahend vorgetragen, als, es ist entweder Tag oder es ist Nacht, nun aber ist es nicht Nacht, also ist es Tag. (Sext. Laert. l. c.)

Anmerkungen über die unbeweisbaren Schlüsse.

Alle diese Schlüße schließen richtig, sie sind aber nicht das, wofür sie von den Stoikern ausgegeben werden, Anfangs-Gründe aller übrigen Schlüße, und solche, die an sich selbst so evident sind, daß sie weiter keines Beweises bedürften. Denn kein einziger unter ihnen besteht aus einfachen nicht verwickelten Sätzen, welches sie doch thun müsten, wenn sie die einfachsten und leichtesten Schlüße seyn sollten. Die erste Figur in der Aristotelischen und Neuern Syllogistik hat ohne Zweifel die Eigenschaft, daß sie faßlicher und simpler ist, als diese, daß wir uns ihrer fast durchgehends bedienen, wenn wir aus dem Allgemeinen das weniger Allgemeine folgern wollen, daß endlich die übrigen Arten der Schlüße sich auf

sie zurückführen laßen. Hiezu kommt noch dies, daß die stoischen Schluß-Figuren keinen Beweis ihrer Richtigkeit, wie die Aristotelischen haben, denn theils finde ich nirgends, daß sie einen solchen Beweis versucht haben, theils ist die Benennung, unbeweisbare Schlüße, ein Grund, warum man mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten kann, daß sie keine Beweise ihrer Gültigkeit geführt haben.

Abgekürzte Schlüße.

Um in der Lehre von den Syllogismen die gar zu große Weitläuftigkeit zu vermeiden, die daraus entstehen würde, wenn man bey jedem Beyspiele eines Schlußes allemahl die vorhergehenden Worte wiederhohlen wollte, suchten die Stoiker eine Abkürzung der Schluß-Formeln, und drückten sich so aus, wenn a ist: so ist b, nun ist das erste, also das letzte. Diese abgekürtzten Schlüße werden Figuren (τροποι) genannt (Sext. adv. log. II, f. 227). Wenn diese Figur etwas vollständiger mit einigen Worten des Schlußes ausgedrückt würde: so hieß sie ein λογοτροπος, als, wenn Plato lebt:

lebt: so athmet Plato, nun ist das erste, also auch das letzte (Laert. VII, 77). Die Anwendung hiervon machten sie auf die unbeweisbaren Schlüße, die dadurch folgende Gestalt bekamen, 1) wenn das erste ist: so ist auch das letzte, nun aber ist das erste, also auch das letzte, 2) wenn das erste ist: so ist auch das letzte, nun aber ist das letzte nicht, also auch nicht das erste, 3) es ist nicht zugleich das erste und letzte, nun aber ist das erste, also nicht das letzte (Sext. adv. log. II, sect. 227). Die Gestalten der übrigen Schlüsse hat Sextus nicht angeführt; sie laßen sich aber leicht aus dem gesagten abziehen.

Von einfachen und zusammengesetzten Schlüssen.

Diese unbeweisbaren Schlüße nun werden, vermuthlich um ihre Auflösung zu erleichtern und ihre beweisende Kraft deutlicher zu zeigen, in einfache (ἁπλοι) und nicht einfache eingetheilt (Sext. adv. log. II. s. 228). Die einfachen sind diejenigen, denen man es gleich ansehen kann, daß sie richtig schließen, und dahin gehören alle die eben angeführten. Denn so bald man annimmt, daß der

letzte

letzte Theil des Ober-Satzes richtig aus dem ersten folgt, und daß der Unter-Satz wahr ist: so folgt nothwendig, daß es auch der Schluß-Satz seyn muß; z. B. wenn richtig folgt, daß es denn hell ist, wenn es Tag ist, und wenn es würklich wahr ist, daß es jetzt hell ist: so folgt nothwendig, daß es auch jetzt Tag seyn muß. Die zusammengesetzten Schlüße sind wieder von zweyerley Gattung; denn einige bestehen nur aus ähnlichen Theilen, nemlich diejenigen, die aus den beyden ersten, oder den beyden letzten Figuren gebildet werden; andere hingegen enthalten unähnliche Theile, nemlich die aus der ersten und dritten, und aus der zweyten und dritten Figur zusammengesetzt werden. Ein Beyspiel der ersten Art ist dieses: wenn es Tag ist: so ist es hell, nun aber ist es Tag, also ist es hell. (Sext. adv. log. II. f. 228. sqq.) Das was hier beym Sextus folgt, ist so subtil, und dunkel, daß ich auf keine Art etwas genugthuendes heraus-

bringen kann; denn ich sehe nicht, wie der Schluß, wenn es Tag ist: so ist es hell u. s. w. der offenbahr nur nach der ersten Figur gebildet ist, ein zusammengesetzter Schluß seyn kann, und wie die beyden Arten, wenn es Tag ist: so ist es hell, und, wenn es Tag ist: so ist es hell, nach der Meynung des Sextus zwo verschiedene Gattungen seyn können. Als ein Beyspiel eines aus unähnlichen Theilen bestehenden zusammengesetzten Schlußes, führt Sextus (adv. log. II. §. 234.) ein Argument des Aenesidemus an, welches er auf eine sehr subtile Art in die verschiedenen Gattungen der einfachen Syllogismen auflöset. Ich finde nicht nöthig, ihm dieses nachzuthun, denn theils sind diese Subtilitäten zu fein, als daß sie intereßant seyn könnten, theils läßt sich auch für die stoische Dialektik nichts wichtiges daraus ableiten.

Außer diesen Kennzeichen nicht schließender Syllogismen, führt Laertz

(VII,

(VII, 77.) noch ein allgemeines an, bey welchem ich mich ein wenig verweilen muß, weil die Stelle offenbahr verdorben ist. Seine Worte sind: των λογων οἱ μεν εισιν απεραντοι, οἱ δε περαντικοι· απεραντοι μεν ὡν το αντικειμενον της επιφορας μαχεται τῃ δια των λημματων συμπλοκῃ, οἱον οἱ τοιουτοι, ει ἡμερα εϛι, φως εϛι, ἡμερα δε εϛι, περιπατει αρα Διων. Dieses Beyspiel, wenn es Tag ist: so ist es hell, nun aber ist es Tag, also spatziert Dion, paßt genau auf das, was er vorher sagte, und stellt einen nicht schließenden Syllogismus vor; die Regel selbst aber handelt von einem gültigen Schluße. Die Ober-Sätze sind diese, wenn es Tag ist: so ist es hell, nun aber ist es Tag, der Schluß-Satz ist, also spatziert Dion; nun wollen wir den Gegen-Satz davon nehmen, also spatziert Dion nicht. Dieser widerspricht keinem von den Ober-Sätzen, wie er doch nach den Worten des Laertz thun

müste, um ein ungültiger Schluß zu seyn. Folgende Muthmaßungen stellen den eigentlichen Sinn des Laertz wieder her: der Schluß, wenn es Tag ist: so ist es hell, nun aber ist es Tag, also ist es hell, ist nach der Angabe der Stoiker ein gültiger Schluß, nun nehme man den Gegensatz der Conclusion, also ist es nicht hell; so wird man finden, daß dieser den Ober-Sätzen widerspricht, und hieraus die Folgerung ziehen, daß die Regel des Laertz auf einen gültigen, das Beyspiel aber auf einen ungültigen Schluß eingerichtet ist, und daß die Regel, wenn sie auf einen unrichtigen Schluß gehen soll, so ausgedrückt werden muß, er ist ein solcher, in dem der Gegensatz der Conclusion den Vorder-Sätzen nicht widerspricht. Hiemit kommt auch das vom Laertz angeführte Beyspiel überein, es muß also so gelesen werden: *απεραντοι μεν ὠν το αντικειμενον της επιφορας, ου μαχεται τη δια των λημματων συμπλοκη.*

Außer

Außer diesen richtigen Figuren giebt es noch andere Arten Schlüße zu bilden, die zwar in einigen Fällen richtige, in andern aber unrichtige Syllogismen hervorbringen. Aus der Umkehrung der ersten Figur entsteht eine neue auf folgende Art: wenn das erste ist, so ist das letzte, nun aber ist das erste nicht, also auch nicht das letzte. In dieser Figur kann zwar folgender richtige Schluß gebildet werden: wenn drey vier sind: so sind sechs acht, nun aber sind drey nicht vier, also sechs nicht acht; aber es läßt sich auch folgender unrichtige Schluß nach eben diesem Muster formen: wenn es Tag ist: so ist es hell, nun aber ist es nicht Tag, also ist es nicht hell; denn es kann hell seyn, ohne daß es deswegen Tag wäre. (Sext. adv. log. II. sect. 432. Pyrrh. hypot. II. c. 13.) Dies ist das einzige Beyspiel einer falschen Figur, das uns die Alten aufbehalten haben, ohne Zweifel aber hatten die

Unrichtige Figuren.

Stoiker noch mehr solche unrichtige Figuren, weil sich auch die übrigen Schluß-Arten auf ähnliche Art umkehren laßen.

Fernerer Fehler im Schliessen.

Der andere Fehler, der im Schliessen begangen wird, besteht darinn, daß Sätze ausgelaßen werden, die angeführt werden musten, um den Schluß vollständig vorzutragen. Dieser Fehler heist παραλειψις, und wird durch folgendes Beyspiel erläutert: Der Reichthum ist entweder gut oder böse, oder keins von beyden, nun aber ist er weder böse, noch gleichgültig, also ist er gut, dieser Schluß ist richtig und vollständig, läßt man aber das eine Glied der Division weg, und schließt so: der Reichthum ist entweder gut oder böse, nun aber ist er nicht böse, also ist er gut: so wird der Schluß durch Auslaßung fehlerhaft. (Sext. Pyrrh. hypot. II. c. 13. adv. log. II. ſ. 434.)

Der dritte Fehler besteht darinn, daß ein Satz im Schluße angeführt wird, der

der nicht zur Folgerung gehört, und heißt παρολκη. Ein Beyspiel davon ist: wenn es Tag ist: so ist es hell: nun aber ist es Tag, und die Tugend ist nützlich, also ist es hell. Der Satz, die Tugend ist nützlich, ist hier überflüßig, denn man kann auch ohne ihn den Schluß-Satz herausbringen. (Sext. l. c.)

Der letzte Fehler endlich ist dieser; daß die Sätze im Schluße nicht zusammenhängen (διαρτησις), und ein Beyspiel dazu mag folgendes seyn; wenn es Tag ist: so ist es hell, nun aber wird Korn auf dem Markte verkauft, also ist es hell. (Sext. l. c.)

Obgleich die Stoiker, wie man hieraus sieht, sich alle Mühe gegebeu haben, die Fehler der Schlüße aufzufinden, und obgleich sie die vornehmsten darunter bemerkt haben: so sind doch noch manche vorbeygelaßen, von denen ich jetzt nur den anführen will, der aus der Zweydeutigkeit eines Satzes im Schluße entsteht, und der nach der Aristotelischen Terminologie darinn besteht, daß mehr

als drey Termini im Schluße enthalten sind. Aristoteles, der hierinn weit genauer und subtiler verfährt, hat daher auch in diesem Stücke einen merklichen Vorzug vor den Stoikern, und in dieser Rücksicht haben diejenigen nicht unrecht gehandelt, die die Aristotelische Logik mit Vorbeygehung aller übrigen auf den Lehr-Stuhl gesetzt haben.

Was ist ein wahrer Schluß?

Außer der Gültigkeit eines Schlußes erfordern die Stoiker zu seiner Vollkommenheit auch die Wahrheit, das heißt, daß alle in ihm enthaltene Sätze wahr seyn. Sie bemerkten sehr richtig, daß ein Schluß vollkommen richtig schließen kann, ohne daß jedoch eine wahre Conclusion entsteht, denn wenn man folgenden Schluß, wenn es Nacht ist: so ist es finster, nun aber ist es Nacht, also ist es finster, der richtig schließt, bey Tage vorbringt: so wird durch die Conclusion nichts wahres angezeigt, weil es zu der Zeit, da man sie ausspricht, nicht würklich hell ist. (Sext. Pyrrh. hypot. II. c. 12. adv. log. II. f. 311.) Aus diesem

Grunde

Grunde theilten sie die richtig folgernden Schlüße in wahre und falsche, (Sext. l. c. Laert. VII, 79.) und erforderten zu einem wahren Schluße die beyden Eigenschaften, daß er in einer richtigen Figur abgefaßt, und alle in ihm vorkommende Sätze wahr seyn müsten.

Von der Demonstration.

Ein richtiger und wahrer Schluß, wenn er zugleich noch die Eigenschaft hat, daß die Conclusion nicht so evident und einleuchtend ist, als die Vörder-Säße, wird eine Demonstration genannt. Der Schluß also: wenn es Tag ist: so ist es hell, nun aber u. s. w. ist keine Demonstration, weil man den Schluß-Satz schon eben so deutlich und gewiß wuste, ehe er durch den Syllogismus dargethan wurde. (Sext. adv. log. II. f. 422. Pyrrh. hypot. II. c. 12.) Daher definiren sie eine Demonstration so: sie ist ein Schluß, der aus zugegebenen Vorder-Sätzen eine vorher unbekannte Conclusion richtig herausbringt, als, wenn Bewegung ist: so ist ein leerer Raum, nun aber u. s. w. denn der Schluß-Satz,

es ist ein leerer Raum, war vorher unbekannt und ungewiß, ehe er durch die Vorder-Sätze bestätigt wurde. (Sext. l. c.)

Einige andre Arten von Schlüssen.

Außer diesen haben sie noch verschiedene andre Arten von Schlüßen, als die möglichen (δυνατοι λογοι), unmöglichen, nothwendigen (αναγκαιοι), und nicht nothwendigen, (Laert. VII. 79.) von denen uns aber nichts als die blossen Namen übrig geblieben sind. Aus der bey den Sätzen gebrauchten ähnlichen Abtheilung läßt sich vermuthen, daß die möglichen Schlüße solche sind, in deren Schluß-Satze das Prädikat dem Subjekte zukommen kann, aber nicht nothwendig zukommt, nothwendige aber solche, in deren Schluß-Satze das Prädikat nicht anders als dem Subjekte beygelegt werden kann.

Sophismen.

Um die Lehre von den Schlüßen vollständig zu machen, untersuchten sie auch die verschiedenen Sophismen, claßificirten sie, und zeigten ihre Auflösung. (Laert. VII. 82.) Laertz führt blos den Namen der

der Sophismen an, definirt sie nicht, sagt auch von ihrer Auflösung nichts; und andre Schriftsteller gedenken gleichfalls weiter nichts davon.

Wenn man nun diesen ganzen Innhalt der Stoischen Logik übersieht: so geben sich daraus folgende Bemerkungen: 1) sie ist, so wie auch alle alte Logiken, in einem Papttheile mangelhaft, darinn nemlich, daß sie keine Anweisung giebt, wie man selbst denken lernen soll; denn von der Kunst zu beobachten, aus einzelnen Fällen allgemeine Begriffe und Grundsätze abzuziehen, von der Methode aus Ursachen die Würkungen, und aus Würkungen die Ursachen zu finden, u. s. w. wird kein Wort gesagt. 2) Sie erreicht auch nicht einmal die Absicht, zu der sie gemacht war, nemlich von allen Irrthümern zu befreyen, untrüglich zu machen, und völlige Gewißheit zu verschaffen. Den besten Beweis dieses Satzes geben die Stoiker selbst, die, ungeachtet aller ihrer dialektischen Kunst, doch in die größten Irrthümer und offenbah-

ren

ren Widersprüche sehr oft gefallen sind.
3) Sie hat aber dennoch ihnen die Vortheile verschafft, daß sie sie gelehrt hat, ihre Sätze zusammenhängend, wo nicht mit wahren, doch mit scheinbaren Beweisen unterstützt, vorzutragen. Von dieser Seite hat die Dialektik ihren Liebhabern fast allemal große Dienste geleistet, denn man beobachtet, daß diejenigen Philosophen, die sich in logische Untersuchungen tief eingelaßen haben, einen großen Theil Scharfsinn mehr gezeigt haben, als diejenigen, die diese Wißenschaft vernachläßigt haben. 4) Aus eben dieser Quelle sind auch eine Menge fast nicht denkbarer Subtilitäten und überfeiner Distinktionen in die stoische Philosophie gefloßen, wie wir theils schon gesehen haben, theils unten noch öfter sehen werden.

System der stoischen Philosophie

von

Dieterich Tiedemann,
Professor der alten Sprachen am Collegio Carolino in Cassel.

Anderer Theil.

Leipzig,
bey Weidmanns Erben und Reich. 1776.

Anderer Theil.

Erstes Hauptstück.

Von den Körpern und der Materie.

Definition des Körpers.

Ehe wir die erhabenen Lehren von der Welt und ihrer Entstehung, von Gott und seinen Eigenschaften abhandeln können, müßen wir den Begriff eines Körpers überhaupt zu entwickeln suchen, theils weil die Materie körperlich ist, theils auch, weil Gott selbst von den Stoikern zu der Claße der Körper gerechnet wird. Von den stoischen Untersuchungen über die Natur eines Körpers überhaupt ist uns wenig übrig geblieben,

 und

und die wenigen Bruchstücke sind noch dazu so zerstreut und unzusammenhängend von verschiedenen Schriftstellern vorgetragen, daß man Mühe hat, einigen Zusammenhang unter ihnen gewahr zu werden. Ich habe, so viel mir möglich gewesen ist, die Verbindung ihrer Raisonnements aufzufinden gesucht, bin aber nicht überall gleich glücklich gewesen, und werde daher verschiedene Lücken hier anzuzeigen finden. Die einfachste und natürlichste Art, einen Körper zu definiren, ist ohne Zweifel die: seine am meisten in die Sinne fallenden Eigenschaften aufzuzählen, und diese hat auch die ganze alte Welt gebraucht. Die Stoiker sagen daher, ein Körper ist dasjenige Ding, welches drey verschiedene Entfernungen von einander hat, in die Länge nemlich, die Breite, und die Dicke (Laert. VII, 135. το τριχη διαςατον). Wer große Genauigkeit in den Definitionen verlangt, kann hier mit Recht die Anmerkung machen, daß dies mehr die Erklärung der Ausdehnung als die des Körpers ist, daß eine wesentliche Eigenschaft, die Solidität

tät nemlich, gantz weggelaßen ist, und daß folglich diese Definition die Natur des Körpers gar nicht ausdrückt. Die Neuern haben den Körper durch seine wesentlichen Eigenschaften zu definiren gesucht, und sind darüber in den bekannten Streit gefallen, ob die Ausdehnung das Wesen des Körpers ausmacht, oder nicht? Bey den Alten finde ich keine Spur, daß sie nach dem Wesen des Körpers genau geforscht hätten, sie glaubten genug gethan zu haben, wenn sie ihn so definirten, wie er den Sinnen erscheint. Eben so wenig bemühten sie sich, die verschiedenen Eigenschaften des Körpers aus einem einzigen Principio abzuleiten, weil sie den Zusammenhang der Begriffe, die zusammen in den des Körpers gehören, noch nicht bemerkt hatten.

Von der Bewegung.

Den Körpern geben die Stoiker folgende vier Haupt-Eigenschaften: 1) Bewegung, 2) Thun und Leiden, 3) Ausdehnung, 4) Theilbarkeit, und schließen alles, was nicht Körper ist, von dem Besitze dieser Eigenschaften aus. Die Bewegung ist nach dem Chrysipp eine

Veränderung des Ortes (μεταβολη κατα τοπον Stobaeus eclog. phyſ. I. pag. 41), die entweder den ganzen Körper, oder nur einen Theil deßelben betrifft (ἠ ὁλῳ η μεϱει): oder ſie iſt eine Verſetzung aus einem Orte in den andern, die entweder den ganzen Körper, oder nur einen von ſeinen Theilen angeht (μεταλλαγη κατα τοπον). Die Ruhe hingegen iſt der Zuſtand eines Körpers, in welchem er nicht bewegt wird (ακινησια). Dieſe Erklärung ſtimmt mit denjenigen überein, die die meiſten Neuern der ſinnlichen Erſcheinung gemäß hievon gegeben haben, und hat noch darin einen Vorzug vor ihnen, daß ſie auch diejenige Bewegung mit in ſich ſchließt, die ein Körper haben kann, ohne von der Stelle zu kommen. Ueber die Bewegung haben die Neuern viele Fragen aufgeworfen, z. B. wie entſteht ſie? welches ſind ihre Geſetze? welches ihre Arten? und andere mehr, die aber faſt alle von den Alten nicht berührt ſind, weil ſie in die beſondern Wirkungen der Natur nicht ſo tief eindrangen, und nur bey den auffallend-

ſten

sten Erscheinungen stehen blieben. Nur finde ich von den Stoikern und Aristotelikern angemerkt, daß sie über die verschiedenen Arten der Bewegung Untersuchungen anstellten, und sie auf einfache erste Bewegungen zurück zu führen suchten. Chrysipp lehrte: die Bewegung nach einer geraden (κινησις ευθεια) und die nach einer krummen Linie (καμπυλη) wären die beyden ersten und einfachsten Bewegungen, aus deren Vermischung viele neue Gattungen entstunden. (Stobaeus l. c.) Die Beweise dieser Meynung und die Art, wie aus ihnen die Untergattungen abgeleitet werden, sind verlohren gegangen.

Vom Thun und Leiden.

Ueber die andere Eigenschaft des Körpers, nemlich das Thun und Leiden, haben sich auch nur einige wenige Stoische Lehren erhalten, unter denen einige vorzüglich deswegen merkwürdig sind, weil sie als Grund-Sätze der ganzen Physiologie gebraucht worden. Dahin gehört vornehmlich diese: nichts als ein Körper kann etwas thun, (Sen. ep. 106.

 Plut.

Plut. de plac. phil. IV, 20. Laert. VII, 56. Cic. Ac. qu. I, 11) durch die sie sich theils, wie Cicero am angeführten Orte bemerkt, von den Platonikern unterschieden, theils auch diejenigen Lehren von Gott herausbrachten, die uns mit Recht ungeheuer und ungereimt vorkommen. Plato, und Xenokrates besonders, lehrten, auch unkörperliche Dinge (ἀσωματα) könnten etwas wirken, und zu dieser Claße gehöre vornehmlich die Seele. Dieser Unterschied aber scheint mir mehr in den Ausdrücken, als in der Sache selbst zu bestehen; denn nach genauer Betrachtung der unkörperlichen Wesen Platons, und nach dem Geständniße des Cicero selbst (Ac. qu. I, 6), zeigt es sich, daß auch das unkörperliche des Plato nicht das war, was wir einfach oder geistig nennen; sondern eine sehr feine, und von der groben in die Sinne fallende unterschiedene Materie. Denn die Platoniker theilten alle Substanzen in würkende und leidende, gaben den erstern eine Kraft, den letztern aber ein Vermögen zu leiden, aber so, daß beyde materiell

riell blieben (in eo quod efficeret vim esse censebant, in eo autem quod efficeretur materiam quandam, in vtroque tamen vtrumque. Cic. l. c.) Der andere Punkt, nemlich, daß auf diesem Grund-Satze die ungeheuren Lehren der Stoiker von Gott gebauet sind, ist von größerer Erheblichkeit. Sie schloßen so: wenn nichts im Stande ist, etwas zu würken, als was Körper ist: so muß auch die erste Ursache aller Dinge ein Körper seyn. Hier sehen wir also den ersten Fehltritt der stoischen Physik, der darin besteht, daß ein an sich zweifelhafter, aber doch den Sinnen und der Einbildungs-Kraft sehr wahrscheinlicher Satz, als gewiß angenommen, und daraus immer weiter fortgeschloßen wird. Die ersten Lehrer der Physik, die die Natur der Seelen-Kräfte nicht genug untersucht, und sich nie die Frage vorgelegt hatten, kann auch ein Körper das alles thun, was wir sie thun sehen? die überdem die in ihrer Phantasie liegenden Bilder und sinnlichen Erscheinungen zu Elementen aller ihrer Untersuchungen machten,

 konn-

konnten nicht umhin, alles substantielle in der Welt für Körper zu halten. Ihre Nachfolger, theils durch die Autorität ihrer Lehrer hingerißen, theils auch noch nicht durch den Fortgang der menschlichen Kenntniße auf tiefere Untersuchungen geleitet, bauten auf diesem willkührlich angenommenen Grund-Satze fort, und errichteten abentheuerliche Systeme.

Was ist eine Ursache?

Ein Ding, das etwas thut, ist nach dem Posidonius eine Ursache (Stobaeus eclog. phys. I. pag. 31), nach dem Zeno und Chrysipp aber ist es dasjenige Ding, dadurch etwas wird (το δι᾽ ὁ Stobaeus l. c. Sen. ep. 65). Dieses verglichen mit dem oben angeführten Satze, daß nichts als ein Körper wirken kann, giebt die Folgerung, daß jede Ursache nothwendig ein Körper seyn muß (Cic. Ac. qu. I, 11. Sen. ep. 106. Stobaeus I. p. 31. το αιτιον ον sc. εϛι και σωμα). Die Wirkung hingegen ist kein Körper, sondern ein Prädikat. (οὑ δε αιτιον συμβεβηκος και κατηγορημα Stobaeus. l. c.) Diesen Satz erklärt Sextus (adv. phys. I. sect. 211) auf fol-

gende

gende Art: die Stoiker sagen, daß jede Ursache als Körper in einem Körper etwas unkörperliches hervorbringe, daß z. B. ein Meßer im Fleische, das geschnitten werde, wirke, welches etwas unkörperliches und ein Prädikat ist.

Ausdehnung.

Daß die Ausdehnung nach ihrer Meynung eine Eigenschaft des Körpers ist, erhellt aus der oben angeführten Definition von selbst, denn das, was eine dreyfache Distantz hat, muß ausgedehnt seyn. Ueber die Natur der Ausdehnung aber, die den Neuern zu so manchen Streitigkeiten Anlaß gegeben hat, finde ich bey ihnen nicht das geringste angemerkt, und daher muthmaße ich, daß sie diesen abstrakten Begriff gar nicht gekannt haben, denn es ist kein einziger Ausdruck in ihrem ganzen Systeme, der sich hierauf bezieht.

Fragen über die Theilbarkeit.

Die Theilbarkeit ist eine zu einleuchtende Eigenschaft des Körpers, als daß sie von jemanden hätte verkannt werden können, und daher sind auch alle Alte darin einig, daß der Körper theilbar ist. Die Gränzen der Theilbarkeit aber verursachten

ursachten schon unter ihnen eben solche Streitigkeiten, als sie unter unsern Philosophen veranlaßt haben. Demokrit und Epikur, die Atomen, das ist, solche kleine und feste Körper annahmen, die durch keine Gewalt trennbar sind, behaupteten diesem zu folge, daß die Körper nicht weiter als bis auf die Atomen getheilt werden könnten. Diejenigen hingegen, denen die Atomen nicht gefielen, fanden keine Hinderniße in der Theilung, und ließen sie also bis ins unendliche fortgehen. Die Gründe, mit welchen die Stoiker diesen letzten Satz bewiesen, finde ich nirgends aufgezeichnet, die Schriftsteller sagen weiter nichts, als, sie haben die Theilung ins unendliche behauptet (Laert. VII, 150. Sext. adv. phys. I. sect. 142. Stobaeus I. p. 32). Hier kann man den Einwurf machen, und ohne Zweifel machten ihn auch einige der Alten; wenn die Theilung ins Unendliche fortgeht: so muß ja jeder Körper aus unendlichen Theilen bestehen, welches ungereimt ist, da jeder Körper seine bestimmte endliche Größe hat. Um

diesem

diesem Einwurfe zu begegnen, lehrten vermuthlich die Stoiker, daß die Theilung zwar ins Unendliche fortgienge, aber darum nicht unendlich sey, weil dasjenige, in welches der Körper durch die Theilung aufgelöset wird, nicht unendlich ist, (ου γαρ εςι τε απειρον εις ὁ γινεται ἡ τομη Laert. l. c. Stobaeus l. c.) das heißt, wo ich nicht irre, weil der zu theilende Körper von Natur eingeschränkt ist: so kann durch die Theilung auch keine unendliche Anzahl von Theilen heraus kommen. Hiedurch ist nun zwar der Einwurf zurück gewiesen, aber nicht gehoben, denn behaupten, daß deswegen keine unendliche Anzahl von Theilen entsteht, weil der zu theilende Körper begränzt ist, ist noch nicht zeigen, daß die Folge jenes Schlußes unrichtig ist.

Sonderbare Meynung von den Körpern.

Außer denjenigen Dingen, die gewöhnlich für Körper gehalten werden, kannten die Stoiker noch eine große Menge anderer, die keiner als nur sie allein für Körper ansahe, und ansehen kann. Dahin gehören nun 1) die Handlungen der Körper, als der Spatziergang,

gang, das Tanzen, das Lachen, das Weinen, das Schimpfen, und andere unzählige Dinge dieser Art mehr. (Plut. adv. Stoic. pag. 1084. edit. Xyland.) 2) Die Affekten; denn, sagten sie, alles was wirkt, ist ein Körper, die Affekten aber bringen im Menschen sichtbare Veränderungen hervor, also sind sie Körper (Sen. ep. 106). 3) Die Leidenschaften (morbi animorum), Geitz, Grausamkeit, Neid, Hochmuth, u. s. w., denn auch diese verändern die Gestalt eines Menschen. 4) Die Tugenden und Laster, als Standhaftigkeit, denn auch diese giebt den Augen eine gewiße Lebhaftigkeit, ein gewißes Feuer, ferner Klugheit, denn diese verursacht eine gewiße Anstrengung, ferner Zufriedenheit, denn diese macht eine heitere Miene. Es sind also alle Tugenden und Laster Körper, denn alles, was wir thun, thun wir auf Antrieb der Tugend oder des Lasters, also beherrschen sie den Körper, und sind also Körper (Sen. ep. 106, 117). 5) Tag, Nacht, Abend, Mitternacht, Sommer, Herbst, die Monate, und endlich auch

das

das Jahr sind Körper. 6) Endlich auch die Stimme, oder der Schall, denn wir hören und empfinden ihn, wenn er unsere Organe berührt, er theilt uns ferner manche Affekten mit, denn eine gute Musik ergötzt uns, eine schlechte hingegen bringt Eckel hervor, und endlich bewegt sich auch der Schall, weil er zurückgeworfen wird, wenn er an glatte Körper fällt (Plut. de plac. phil. IV, 20. adv. Stoic. p. 1084). Da nun alles was wirkt und was bewegt wird Körper ist: so muß es auch der Schall seyn (Laert. VII, 55).

Ursachen dieser Meynung.

Mit Recht lacht Plutarch in der Schrift gegen die Stoiker über diese ungeheure Anzahl neuer, und den gewöhnlichen menschlichen Begriffen widersprechender Körper, wir lachen mit ihm, wundern uns aber dabey, wie Leute von großem und scharfsinnigem Verstande, wie viele Stoiker unstreitig gewesen sind, solche auffallende Ungereimtheiten ersinnen, und im Ernste haben behaupten können. Wenn wir aber die Sache etwas näher betrachten: so finden wir, daß sie durch

ihr

ihr eigen System gezwungen wurden, ihrem und dem gemeinen Menschen-Verstande zu entsagen, und den Scharfsinn, den sie an der einen Seite zeigten, an der andern wieder zu verliehren. Im ersten Theile ist aus dem Seneka gezeigt, daß sie alles was ist, oder alle Dinge in zwo Haupt-Claßen, körperliche nemlich und unkörperliche abtheilten, und jetzt ist bewiesen worden, daß sie alles, was etwas wirken kann oder bewegt wird, fur Körper ansehen. Diesen beyden Sätzen gemäß, musten sie nothwendig alle die angeführten Dinge als Körper betrachten, weil sie sonst den Grund-Satz: alles was wirkt, ist Körper, nicht behaupten konnten. Allein auch hier hätten sie sich noch leicht durch Distinktionen herauswickeln, und den gewöhnlichen menschlichen Begriffen gemäß denken können, wenn sie diesen Grund-Satz genauer betrachtet, und den Ursprung der sinnlichen Ideen gekannt hätten; denn so würden sie gefunden haben, daß nur die Körper im eigentlichen Verstande wirken; daß wir aber die Wirkung aus Mangel einer genauen

nauen Kenntniß der Natur und der Richtigkeit der Sprache den Modifikationen der Körper beylegen, und sagen, wir hören die Stimme, empfinden die Affekten, u. s. w., da wir doch nicht die Stimme selbst und die Affekten, sondern nur die Bewegung der Luft und die Modifikationen unserer eigenen Seele empfinden.

Von den Körpern wollen wir uns nunmehro zu den unkörperlichen Dingen wenden, zu denen Sextus (adv. phys. II. sect. 218) folgende vier rechnet: 1) den Gedanken, den wir mit gewißen Worten verbinden (λεκτον), 2) den leeren Raum, 3) den Ort, und 4) die Zeit. Laertz hat diese ohne Zweifel auch erwähnt, sie sind aber bis auf zwey durch eine bey ihm nicht ungewöhnliche Verderbung der Handschriften ausgefallen, denn nachdem er vom leeren Raume geredet hat: so setzt er hinzu, diese Dinge sind unkörperlich, und nebst ihnen noch die Zeit (*ειναι δε και ταυτα ασωματα, ετι δε και τον χρονον* VII, 141), ob er gleich im vorhergehenden nur von dem leeren Raume allein geredet hatte.

Von den unkörperlichen Dingen.

Einen sehr einleuchtenden Widerspruch der Stoiker kann ich nicht umhin hier anzumerken; das Jahr, den Tag, den Monat halten sie für Körper, die Zeit aber, von der dieses alles Modifikationen und Untergattungen sind, für unkörperlich. Dieser Widerspruch kommt ohne Zweifel daher, daß sie die Begriffe noch nicht richtig genug klassificirt hatten, ein Fehler, den man der alten Philosophie um so viel eher verzeihen kann, da sie erst anfieng, die allgemeinen und abstrakten Begriffe zu berichtigen, und deutlich zu machen.

Von dem Gedanken, in so fern er durch Worte ausgedrückt werden kann, ist oben schon geredet worden, und daraus wird man leicht den Grund einsehen, warum er in die Claße der unkörperlichen Dinge gesetzt wird, nemlich weil er nichts sichtbar wirkt, so lange er in der Seele verschloßen, nicht durch Worte ausgedrückt wird. Da sie aber nach Plutarchs Berichte (adv. Stoic. p. 1084) die Gedanken überhaupt, die Unwißenheit und das Begreiffen für Körper halten; so hätten

hätten sie auch das λεκτον, weil es unter das Geschlecht der Gedanken gehört, zu den Körpern rechnen müßen.

Vom Orte und Raume.

Den Ort (τοπος) halten sie für dasjenige, was von einem Dinge gantz eingenommen wird, oder auch für das, was im Stande ist, von einem Dinge eingenommen zu werden (το κατεχομενον δι᾽ ὁλου ὑπο οντος, το οιον τε κατεχεσθαι ὑπο οντος Stobaeus eclog. I. p. 40) und verwechseln dabey offenbahr den Begriff des Ortes mit dem des Raumes, weil sie die beyden allemahl verbundenen Umstände, daß ein Ding an einem Orte ist, und daß es daselbst einen gewißen Raum einnimmt, nicht gehörig unterscheiden. Ein solcher Ort nun, wenn er nicht würklich von einem Körper besetzt wird, heißt ein leerer Raum (Stobaeus I. p. 39, 40. Plut. de plac. I, 20). Diesen Definitionen zu folge unterscheiden sie den Ort vom leeren Raume vorzüglich dadurch, daß der Ort begräntzt, der leere Raum hingegen unbegräntzt oder unendlich ist; denn da jeder Körper begräntzt ist: so muß auch nothwendig der Ort, den er

er einnimmt, es seyn, und da der leere Raum eigentlich nichts Würkliches ist, und da alles nicht existirende keine Gränzen haben kann: so muß der leere Raum an sich unbegränzt und unendlich seyn. (Stobaeus l. c.) Beyläufig merke ich an, daß hier Stobäus, so wie an unzähligen andern Stellen ungemein verdorben, und die Uebersetzung richtiger als der Text ist.

Von der Zeit.

Die Zeit wird als der Zwischenraum der Bewegung der Welt definirt (*διαστημα της του κοσμου κινησεως* Laert. VII, 141), oder als das Maas der Geschwindigkeit und Langsamkeit der Bewegung, oder endlich als der Zwischenraum, der aus der Bewegung der Welt folgt (Stobaei eclog. I. p. 20). Diese Definition gebrauchten auch Plato und einige andere unter den Alten, sie gründet sich auf die richtige Bemerkung, daß die Succeßion oder Folge der Dinge in der Welt, und ihre durch gewiße Natur-Begebenheiten veranlaßten Abtheilungen in Perioden, die Idee der Zeit ausmachen; ist aber nicht deutlich und bestimmt genug

nug ausgedrückt, weil man damahls auf den Ursprung und die Natur unserer allgemeinen Begriffe noch nicht Aufmerksamkeit genug gewandt hatte. Die Zeit überhaupt halten die Stoiker für unendlich, so wol die künftige als vergangene Zeit (τον χρονον παντα απειρον ειναι εφ᾽ ἑκατερα, και γαρ τον παρεληλυθοτα και τον μελλοντα απειρον ειναι Stobaeus l. c.), und behaupten, daß sie keinen Anfang habe (Plut. de plac. I, 23). Hierin kommen sie mit dem Aristoteles überein, und gehen vom Plato ab, wovon sich die Ursache leicht einsehen läßt, wenn man sich erinnert, daß die Zeit und die Existenz der Welt unzertrennlich mit einander verbunden sind, daß daher diejenigen, die die Welt für ewig halten, wie Aristoteles und Zeno, auch der Zeit keinen Anfang geben können, diejenigen hingegen, die eine gewiße Zeit annehmen, da noch keine Welt, kein Gestirne, und keine ordentliche Bewegung der Materie war, wie Plato und seine Schüler, auch die Zeit für etwas, das einen Anfang hat, erkennen müßen.

Ueber- gang zur Mate- rie.

Die ganze Zeit wird von ihnen in drey große Theile, die vergangene nemlich, die gegenwärtige, und die künftige getheilt, von denen allein die gegenwärtige Gränzen hat. (Laert. VII, 141. Stobaeus l. c.)

Bishieher hängt alles noch ziemlich aneinander, aber nun folgt eine große Lücke, die ich durch nichts als durch einige Vermuthungen ausfüllen kann, und um des Zusammenhanges willen ausfüllen muß. Alle Schriftsteller, die uns vom Stoischen Systeme etwas aufbehalten haben, gehen von den Körpern plötzlich zur Materie und ersten Ursache der Dinge über, ohne auch nur mit einem Worte eines Beweises zu gedenken, daß diese Dinge existiren. Schon Thales und Pythagoras, als sie durch die alten unförmlichen Fabeln von dem Ursprunge der Götter und Menschen auf die Untersuchung der wahren Entstehung aller Dinge geleitet wurden, bemerkten, daß die Welt, wie sie jetzt ist, und die Körper, in ihrer jetzigen Form nicht dasjenige ist, was man für die wahren Grund-Wesen ansehen muß.

Die

Die stete Veränderung der Körper in einander und durch einander leitete sie auf den Gedanken, daß es noch eine andere Gattung von Körpern geben müße, aus denen alles, was wir in der Welt gewahr werden, entstehet und bestehet. In den Theogonien wurde von unförmlicher Materie gefabelt, aus der sich diese Welt nach und nach gebildet haben sollte, und hieraus nahmen sie die Idee von der ersten Materie her, und suchten durch Schlüße auszumachen, was sie für ein Wesen seyn müste. Die Stärke dieses Raisonnements überzeugte alle nach ihnen folgende Physiologen, und gab allen den Leitfaden, der sie auf die Untersuchungen über den ersten Grund-Stoff aller Dinge, und die Atomen, führte. Als man endlich anfieng, es für eine ausgemachte Sache zu halten, daß eine erste Materie da seyn müste, und als man die Untersuchung über ihre Natur schon als ein nothwendiges Stück der Physik anzusehen gewohnt war: so ließ man den natürlichen Faden fahren, der zuerst auf diese Fragen geleitet hatte, und redete

von der Materie, ohne erst darzuthun, daß es nothwendig sey, sie anzunehmen, wenn man vom Ursprunge der Welt Grund angeben will. Aus diesem Grunde findet man es fast bey allen Alten als Grund-Satz angenommen, daß eine Materie seyn muß, von keinem aber, Epikur ausgenommen, die Ursache angezeigt, die uns aus der gegenwärtigen Welt in jene Chaotische, vielleicht auch chimärische hinüber treibt. Daher kommt es nun auch, daß alle, die uns von den Stoikern etwas aufbehalten haben, uns so gleich an die Materie führen, ohne im geringsten die Beweise anzuzeigen, die uns von der Nothwendigkeit, eine unförmliche Materie anzunehmen, überführen können. Der Gang, den der philosophische Geist nehmen muste, um auf diese Untersuchungen zu kommen, ist folgender: aus den steten Veränderungen der Körper-Welt ist offenbahr, daß sie nicht immer so gewesen ist, und seyn wird, wie sie jetzt ist; aus den besondern Phänomenen der Natur sehen wir deutlich, daß Dinge entstehen, wie sie entstehen, oft auch

wodurch

wodurch sie entstehen, es ist also höchst vernünftig anzunehmen, daß diese ganze Welt einmahl entstanden ist. Nun frägt es sich, woraus ist sie entstanden? Wir sagen aus Nichts, so sagte aber die alte Welt nicht, sie schloß vielmehr aus den beständigen und übereinstimmenden Erfahrungen, die wir von allen entstehenden Dingen haben, und aus der Unbegreiflichkeit, daß etwas entstehen könne, wenn nichts vorhanden ist, daraus es gebildet werde, daß vor der Entstehung der Welt, und folglich von Ewigkeit her, ein gewißes materielles Wesen existirt habe, aus dem alles gemacht worden sey. Den Grund-Satz, aus Nichts wird Nichts, nahmen auch die Stoiker an (Antonin. V, 13. IV, 4), und schlossen daraus mit den übrigen Physiologen, daß es ein gewißes ewiges materielles Wesen geben müße, welches den Grund-Stoff aller Körper ausmacht.

Nichts ohne Ursache.

Neben diesem Grund-Satze nahmen sie noch einen andern an, der von vielen andern Alten nicht so deutlich erkannt und angewandt worden ist, nemlich den,

durch Nichts wird Nichts, oder alles, was wird, muß seine vorhergehende Ursache haben. Den Beweis dazu hat uns Cicero aufbehalten (de fato c. 10): Chrysipp, spricht er, schließt so: wenn es eine Bewegung oder Veränderung giebt, die keine Ursache hat: so ist nicht jeder Satz entweder wahr oder falsch, denn was keine wirkende Ursache hat, das ist weder wahr noch falsch: also giebt es keine Bewegung oder Veränderung ohne Ursache, also geschieht alles, was geschieht, durch vorhergegangene Ursachen. Um die Stärke dieses Schlusses deutlicher zu zeigen, merke ich folgendes an: ein jeder Satz ist nothwendig entweder wahr oder falsch, dies ist ein unleugbarer logischer Grund-Satz. Wenn ein Satz wahr seyn soll: so muß, wie oben gezeigt ist, das Prädikat dem Subjekte würklich zukommen, das heißt, der Gegenstand, von dem der Satz redet, muß würklich die Beschaffenheit haben, die ihm der Satz beylegt; dieses kann nicht seyn, wenn nicht in der Natur irgend eine Ursache vorhanden ist, die da

macht,

macht, daß das Subjekt würklich das im Satze angezeigte Prädikat bekommt, also muß jedes seine vorhergehende Ursache haben.

Ueber diese Raisonnements habe ich zwo Anmerkungen zu machen: die erste: es ist zu voreilig angenommen, daß aus Nichts Nichts werden kann, das ist, daß es nicht ein so mächtiges Wesen geben kann, welches die Kraft besitzt, ohne vorhergehende Materie etwas zu machen. Ich gebe zu, daß er einen sehr großen Schein der Wahrheit hat; aber ich leugne, daß er darum außer allen Zweifel gesetzt ist, und daß er noch von Niemanden gehörig ist bewiesen worden. Den Stoikern, die die ganze alte Welt zur Vorgängerin, und alle ihre Zeitgenoßen zu Begleitern hatten, ist es zu verzeihen, daß sie ihn und seine Folgen nicht näher untersuchten; aber denen, die noch jetzt aus eben diesem Tone reden, kann man es unmöglich zu Gute halten, wenn sie ihn ohne weitern Beweis als Grund-Satz hinsetzen. Die andere: der Beweis, daß nichts ohne vorhergehende Ursache

sache geschieht, ist zwar dem Scheine nach scharf, in der That aber das, was man petitio principii nennt. Ein jeder Satz ist entweder wahr oder falsch; um eins von beyden zu seyn, muß eine Ursache da seyn, die ihn wahr oder falsch macht, also hat alles seine Ursache: dieser Schluß nimmt im Unter-Satze das an, was noch erst sollte bewiesen werden; denn es frägt sich jetzt, ob auch ein jeder Satz eine Ursache hat, die ihn wahr oder falsch macht?

Es giebt ewige Grund-Wesen.

Diese beyden Sätze verglichen, mit dem oben angeführten, daß alles, was wirkt oder bewegt, Körper ist, und mit dem, daß eine jede Ursache als Körper in einem Körper eine gewiße Wirkung hervorbringt, giebt die Folge, daß von Ewigkeit her gewiße Körper existirt haben, durch deren Wirksamkeit und Leiden diese jetzige Welt entstanden ist. Diese ersten heißen Grund-Körper (αρχαι) *), und sind folglich von zwoen unterschiedenen

*) Laert. VII, 134.

denen Gattungen, 1) thätige, und 2) leidende.*)

Hieraus ist klar, daß auch die wirkende Ursache ein Körper ist. Die Ausleger des Laertz haben Schwierigkeit gefunden, dieses zuzugeben, und daher den Laertz, der die Grund-Körper ausdrücklich Körper nennt, verbeßern wollen. Gott, sagen sie, der doch auch zu den Principien gehört, kann nicht Körper seyn, weil er von aller Materie abgesondert ist, und weil die Materie, da sie keine Eigenschaften hat, auch kein Körper seyn kann, indem nur ein Körper mit gewißen bestimmten Eigenschaften versehen ist. Dieses ganze Raisonnement beweist nichts, denn wenn Gott gleich nicht von derjenigen Art Körper ist, die die grobe leidende Materie ausmachen: so ist er doch deswegen nicht gantz unkörperlich, weil es noch eine viel feinere und wirksamere Materie geben kann, als jene, und nach stoischen Grund-Sätzen wirklich giebt. Ferner: wenn gleich die unförmlichen Grund-Körper

Die erste Ursache ist ein Körper.

*) Laert. l. c. το ποιουν, το παϑον. Sen. ep. 65. Lactant. div. inst. VII, 3.

Körper nicht in dem Verstande Körper sind, in dem es diejenigen Körper sind, die wir durch unsere Sinne empfinden: so sind sie doch deswegen noch nicht unkörperlich. Auf folgende Stellen haben sich diese Gelehrten nicht besonnen, als sie diese Anmerkung machten: 1) Auf Seneka, *) der die Körper in die thätigen und leidenden abtheilt, und zu den letztern die Elemente rechnet. 2) Auf Cicero, der das Feuer das wirkende Principium nennt, welches die Seele und die Empfindung hervorbringt. **) 3) Auf den oben bewiesenen Satz, daß alles, was wirkt, Körper ist.

Sie sind unförmlich.

Diese Grund-Körper nun werden als ungebildet, unförmlich, ohne eine gewiße Gestalt, beschrieben; ***) aber der Grund, warum sie so angenommen werden, ist von

*) Sen. ep. 89. Corporum locus in ea diuiditur quae faciunt, et quae ex his gignuntur, gignuntur autem elementa.

**) Cic. Ac. qu. I, 11. ignem esse ipsam naturam, quae quidque gigneret, et mentem, atque sensus.

***) Laert. VII, 134. αμορφοι.

von keinem Alten angemerkt worden. Wahrscheinlich ist es dieser: wenn man den Grund-Körpern schon außer der Ausdehnung eine gewiße Gestalt giebt: so löset man die Frage nicht auf, wie ist aus ihnen alles entstanden? sondern man schiebt sie nur immer weiter hinaus, weil schon alles in den kleinen Elementen so war, wie wir es jetzt in den großen Körpern gewahr werden. Ferner: haben schon die ersten Principien gewiße feste Eigenschaften: so scheinen sie nicht geschickt zu seyn, alle die Veränderungen und Verwandelungen darzustellen, die uns die Erfahrung an den Körpern in der Welt bemerken läßt. Schon Plato lehrte, daß vor den Elementen andere unförmliche Körper existirt hätten, aus welchen jene gebildet worden wären, und von ihm haben die Stoiker vermuthlich diese Lehre entlehnt.

Hieraus nun läßt sich ohngefähr folgende Idee der Stoischen Principien entwerfen, sie sind eine ungeheure, verwirrte Masse von Körpern, aus denen Feuer, Waßer, Erde, und Luft werden kann,

in

in denen aber nichts von allem diesem würklich ist; in diesem Klumpen ist auch diejenige feurige und thätige Materie enthalten, mit ihm durch und durch vermischt, durch deren Wirksamkeit alles entsteht. Mit Recht kann man hier die Frage aufwerfen, ob die thätigen Körper von einer andern Gattung sind, als die leidenden? Mosheim sagt in einer Anmerkung zum Cudworth, *) daß die thätige Materie von der leidenden abgesondert wäre, und eine besondere Gattung Körper ausmachte. Theils hat er hierin Recht, theils auch Unrecht. Recht, indem nothwendig die würksamen Körper von einer andern Natur sind, als die leidenden; unrecht aber, indem sie in diesem ungeheuren Klumpen nicht von einander getrennt, sondern durch und durch mit den leidenden vermischt existiren. Die Stellen, dieses zu beweisen, werde ich unten an ihrem Orte anführen.

Was ist Materie?

Diejenigen unter den Principien, die sich blos leidend verhalten, werden die Mate-

*) System. intell. cap. II. §. 10.

Materie genannt, *) und so definirt: sie ist dasjenige, aus dem etwas wird. **) Hiedurch ist klar, daß die Materie als dasjenige körperliche Wesen von ihnen betrachtet wird, welches geschickt ist, durch gewiße Veränderungen alle mögliche Arten von Körpern darzustellen. Vergleicht man hiemit das oben gesagte, daß die Grund-Körper keine gewiße Form haben: so kommt man natürlich auf die Folgerung, daß die Materie an sich keine gewiße Beschaffenheiten haben; aber alle mögliche anzunehmen geschickt seyn muß. Eine Stelle im Stobäus bestätigt diese Meynung: die Materie, sagt daselbst Posidonius, muß keine gewiße bestimmte Beschaffenheit eigenthümlich und unveränderlich besitzen, ob sie gleich nicht völlig ohne alle Beschaffenheiten gedacht werden kann. ***) Diese etwas

*) Laert. VII, 134. Plut. de plac. I, 3. Sext. Emp. adv. phys. I. sect. 11.

**) Laert. VII, 150 εξ ἡς ὁτιδηποτουν γινεται.

***) Stobaei ecl. phys. p. 30. την ὑλην αποιον ειναι και αμορφον, καθ᾽ ὁσον ουδεν αποτεταγμενον

etwas dunkeln Worte scheinen mir durch folgende Betrachtung ein Licht zu bekommen: wenn die Materie gar keine Eigenschaft, keine Beschaffenheit hat: so kann man mit Recht den Einwurf machen, sie ist also an sich Nichts, sie ist undenkbar, denn ein körperliches Wesen ohne alle Eigenschaften ist etwas widersprechendes. Um diesem Einwurfe zuvorzukommen, sagten die Stoiker, sie hat keine Eigenschaften, die ihr unveränderlich zukommen, ob sie gleich zu allen Zeiten gewiße veränderliche wandelbahre Eigenschaften an sich trägt.

Die Materie ist veränderlich.

Damit die Materie zu allem, wozu sie gebraucht werden sollte, desto geschickter seyn möchte: so muste sie veränderlich seyn. *) Wäre sie unveränderlich: so könnte nicht alles aus ihr entstanden seyn. Dieser Schluß geht von dem, was jetzt ist, auf das, was gewesen ist; wir sehen, daß aus der Materie unendlich verschiedene Körper geworden sind; wir haben

μενον ιδιον εχει Χημα, ουδε ποιοτητα κατ αυτην, αει δ' εν τινι Χηματι και ποιοτητι ειναι.

*) Laert. VII, 150. παθητη.

haben oben gesehen, daß nur eine einförmige Materie da ist; also muß diese Materie durch und durch veränderlich, und alle mögliche Gestalten und Eigenschaften anzunehmen geschickt seyn. Aus diesem Grunde nennt Antonin die Materie gehorsam, und leicht zu verwandeln,*) und Zeno behauptet beym Stobäus, daß die Theile der Materie nicht immer dieselben bleiben, sondern mit einander vermischt und von einander getrennt werden. **)

Diese Veränderlichkeit der Materie, geht sie nur so weit, daß einige Beschaffenheiten hinzugethan oder hinweggenommen werden können; oder sind sie alle, die Ausdehnung ausgenommen, veränderlich? Das letzte schien den Stoikern aus den schon angeführten Gründen das richtigste; Antonin sagt, daß die Natur aus der ganzen Masse der Materie, wie aus Wachse, bald ein Pferd bilde, bald dieses wieder zerstöre, und sich der Materie deßelben bediene, einen Baum darzustellen; dann aus eben der Materie

 einen

*) Antonin VI, 1. ευπειθης και ευτρεπης.

**) Stobaei ecl. phys. I. p. 29.

einen Menschen, oder ein anderes Geschöpfe hervorbringe. *)

Vier Arten der Veränderung der Körper.

Die Arten, auf welche diese Veränderung oder richtiger Verwandelung der Materie geschieht, bemühten sie sich, aus Erfahrungen zusammenzulesen, und nahmen diesen gemäß vier verschiedene Arten davon an: 1) die Nebeneinandersetzung, 2) die Vermischung, 3) die Zusammengießung, und 4) die Durcheinanderrührung. **) Die erste geschieht, wenn mehrere Körper so an einander gestellt werden, daß sich ihre Oberflächen berühren, wie z. B. ein Haufen Haber oder Gerste; die andere, wenn zween oder mehrere Körper durch und durch mit einander vermischt werden, so daß aber doch jeder seine eigenthümlichen Beschaffenheiten behält; ein Beyspiel dazu ist ein glühendes Eisen, an dem die Feuer-Theilchen das ganze Eisen durchdringen, aber doch jedes für sich Feuer und Eisen bleibt; die Durcheinanderrührung geschieht, wenn feuchte Körper so in einander gemengt wer-

*) Antonin VII, 23.

**) παραθεσις, μιξις, συγχυσις, κρασις.

werden, daß sie einander gäntzlich durchdringen, daß aber doch die eigenthümlichen Beschaffenheiten jedem von ihnen bleiben; die Zusammengießung geschieht endlich, wenn mehrere Körper so zusammengefügt werden, daß sie ihre Eigenschaften verändern, und andere annehmen, als jeder von ihnen vorher hatte, wie man an den zusammengesetzten Salben und Artzeney-Mitteln sieht. *)

Hieraus erhellt zweyerley, erstlich, daß die Stoiker die gantze Materie nach allen ihren Theilen für veränderlich gehalten haben, so daß jeder derselben jede mögliche Gestalt und Beschaffenheit annehmen könnte, und zweytens auch, daß sie geglaubt haben, ein Körper könnte den andern durchdringen. **) Beyde Punkte sind schon bey den Alten großen Zweifeln unterworfen gewesen; Demokrit, Anaxagoras und andere mehr, gaben nicht zu, daß jedes Theilchen der Materie jede mögliche Beschaffenheit anneh-

*) Stobaei ecl. phys. p. 37.

**) Stobaeus l. c. αρεσκει αυτοις σωμα δια σωματος αντιπαρηκειν.

men könnte. Der andere Satz hatte gleichfalls alle Atomisten zu Gegnern, weil ihre Atomen so harte und feste Körper sind, daß sie einander unmöglich durchdringen können; und die Neuern, die die Festigkeit oder Solidität als eine wesentliche Eigenschaft der Körper betrachten, finden gleichfalls unüberwindliche Schwierigkeiten, ihn zuzugeben. Die ganze stoische Cosmogonie beruht also auf zwoen theils sehr zweifelhaften, theils auch offenbahr falschen Sätzen.

Anwendung dieser Theorie.

Ohne Zweifel haben sie sich dieser vier Arten bedient, den Ursprung der verschiedenen Eigenschaften der Körper aus der unförmlichen Materie zu erklären, denn sie haben offenbahr keine andere Absicht, als zu zeigen, wie Körper sich durch einander verändern können, und auf welche Art diese Veränderung geschieht. Demokrit und Epikur bedienen sich auf eine ähnliche Art der Figuren und der Combinationen der verschiedenen ursprünglichen Eigenschaften der Atomen. Ich finde aber keine einzige Spur von der Anwendung dieser Lehre auf die Entstehung der mancher-

mancherley Körper in der Welt, wo bey den Stoikern, so wie bey den Eleatikern, die Anwendung ihrer Theorie vorkommt, und glaube daher richtig zu folgern, daß dieses alles verlohren gegangen ist.

Die Materie ist unthätig.

Weil die Materie als das leidende Wesen dem thätigen entgegengesetzt wird: so folgt von selbst, daß sie von Natur unthätig ist, und sich nicht durch sich selbst bewegen kann.*) Hierin gehen die Stoiker von allen Alten, dem Anaxagoras ausgenommen, ab: die Eleatiker gaben ihren Atomen eine eigene Bewegung, Plato, der übrigens den Welt-Bau Gott zuschreibt, nahm doch vor Entstehung der Welt eine unordentliche Bewegung der Materie an; nur Anaxagoras und die Stoiker behaupteten eine unthätige ruhende Materie, die erst durch eine äusere Ursache in Bewegung gesetzt werden muß. Obgleich diese beyden Lehren darin übereinkommen, daß die Materie sich nicht selbst bewegt: so gehen sie doch in allen übrigen Stücken weit von einan-

 der

*) Sen. ep. 65. Materia jacet iners, cessatura si nemo moueat.

der ab; denn Anaxagoras nimmt die Seele (*νους*) als ein außer der Materie sich befindendes Wesen an, um die Materie in Bewegung zu bringen; die bewegende Ursache der Stoiker aber ist in der Materie, und durch und durch mit ihr vermischt. Hier entsteht also die Frage, wenn das bewegende Principium Materie und mit der Materie vermischt ist, wie kann denn die Materie unthätig und leidend genannt werden? Es sind uns zu wenige Nachrichten übrig geblieben, als daß wir sie aus ihren eigenen Worten entscheiden könnten; und die ganze Lehre von den Urwesen ist so dunkel und verwirrt von den Alten vorgetragen, daß man Mühe hat, sich einigen genugthuenden Begriff davon zu machen. Die Schriften der scharfsinnigsten Stoiker sind verlohren gegangen, und die noch übrigen reden so dunkel mit so vielen Figuren von dieser Sache, daß man eins von beyden anzunehmen sich nicht enthalten kann, entweder, daß sie diese Lehren nicht recht verstanden, oder daß sie mit Fleiß sie zu verstecken gesucht haben.

Ich will daher eine Muthmaßung wagen, die mir hierüber einiges Licht zu verbreiten scheint. Die thätige Materie ist zwar mit der leidenden vermischt, aber doch von einer andern Natur, als die leidende, ob daher gleich die ganze Masse der Materie wegen des damit vereinigten thätigen Principii in Bewegung ist: so wird doch die Natur der leidenden Materie dadurch nicht verändert: sondern sie bleibt was sie ist, das ist, von Natur leidend und ruhend.

Die Menge der Materie bleibt immer dieselbe.

Daß die Materie weder ab- noch zunimmt, sondern in Ansehung der Menge allezeit dieselbe bleibt, sagen uns Stobäus und Laertz; *) setzen aber den von den Stoikern gebrauchten Beweis ihrer Gewohnheit nach nicht hinzu. Diesen werden wir leicht finden, wenn wir uns an den oben angeführten Grund-Satz erinnern, daß aus Nichts nichts wird, und nichts sich in Nichts verwandelt. Denn wird aus Nichts nichts; so kann auch zu der Masse der Materie nichts neues hinzukommen; und verwandelt sich nichts

*) Stobai ecl. phys. p. 29. Laert. VII. 150.

nichts in Nichts: so kann auch kein Theilchen der Materie verlohren gehen.

Sie ist nicht unendlich.

Die Eleatiker und sehr viele nach ihnen nahmen eine unendliche Menge der Materie an; die Stoiker hingegen behaupteten, sie wäre in Ansehung ihrer Menge begränzt. *) Auch hiezu finde ich bey den Alten keinen Beweis, ich vermuthe aber, daß er in dem oben angezeigten Satze liegt, daß das Nichts keine Gränzen habe. Denn hat das Nichts keine Gränzen: so hat sein entgegengesetztes, das Etwas, Gränzen, das heißt, die Materie ist begränzt. Hiezu kam noch vielleicht der andere Grund, daß die Stoiker nur eine, und zwar eine eingeschränkte, Welt annahmen. Da sie nun zum Welt-Baue allein alle Materie gebrauchten, und außer der Welt nichts als einen unendlichen leeren Raum übrig ließen: so wäre es ungereimt gewesen, eine unendliche Menge Materie anzunehmen.

Diese Beschreibung der Materie giebt uns deutlich zu erkennen, daß sie in vielen

*) Laert. l. c.

ken Stücken mit Plato übereinstimmen, und vermuthlich vieles aus ihm geschöpft haben; aber doch nicht so sehr Nachbeter gewesen sind, daß sie alles von ihm sollten entlehnt haben. Darin, daß die Materie keine Eigenschaften hat, daß sie von sich selbst keine Welt werden kann, daß eine sie bewegende Ursache vorhanden seyn muß, daß sie ewig ist, stimmen sie mit Plato überein; darin aber, daß die Materie von Natur keine Bewegung hat, daß sie auch das thätige Wesen in sich schließt, gehen sie von ihm ab. Die natürliche Unthätigkeit der Materie, ihre Vermischung und Verwirrung im Chaos ist sehr richtig von ihnen bemerkt worden; ihre Ewigkeit hingegen, ihre Mischung mit dem thätigen Principio, ihre Veränderlichkeit, scheinen mehr um des Systems willen angenommen, als aus guten Gründen bewiesen zu seyn.

Von der ersten Ursache.

Von der Materie gehen wir nun zu dem thätigen Principio oder der Ursache über. Sie wird uns beschrieben als ein empfindendes Wesen,

sen, *) welches aus sich alle empfindende und denkende Wesen in der Welt erzeugt, **) und endlich als die Seele selbst. ***) Den Beweis dazu finde ich nicht angemerkt, er scheint mir in folgenden Betrachtungen enthalten zu seyn: die erste Ursache war ihrer Meynung nach zugleich Gott, †) und sie waren mit dem gantzen Alterthume überzeugt, daß ein lebloser Gott etwas ungereimtes und widersprechendes wäre, ††) daher schrieben sie der ersten Ursache die Kraft zu empfinden zu. Es schien ihnen ferner ungereimt, daß die erste Ursache, die empfindende und lebende Wesen in der Welt hervorbringt, selbst leblos und ohne Empfindung seyn sollte, dieser Satz galt bey ihnen als Grund-Satz, und dar-

*) Lactant. div. Inst. VII, 3.

**) Cic. Ac. qu. IV, 11. statuebat ignem esse ipsam naturam, quae quidque gigneret et mentem atque sensus.

***) Stobai ecl. phys. p. 57.

†) Laert. VII, 134.

††) Cic. de N. D. I, 14.

daraus schloßen sie, daß die ganze Welt empfindend und belebt seyn müste.*)

Außer der Empfindung wird der ersten Ursache auch noch die Vernunft zugeschrieben, und von ihr gesagt, sie sey die in der Natur enthaltene Vernunft;**) die Vernunft, die die Materie bildet.***) Es frägt sich hier, was ist diese Vernunft, dieser λογος eigentlich? Zwey verschiedene Dinge werden unter diesem Nahmen von den Stoikern begriffen: 1) die Vernunft, und 2) eine gewiße festgesetzte Art zu wirken. Das erste darf ich wol nicht weitläuftig beweisen, da es unleugbar ist, daß die Stoiker ihren Gott vernünftig und weise nennen, und daß sie ihn als ein lebendes Wesen ansehen; das andere aber bedarf einer etwas nähern Erläuterung und Bestätigung. Das Wort φυσις, Natur, bedeutet bey ihnen gleichfalls das wirkende Principium, und das Wort Gott ist

Die erste Ursache handelt nach Vernunft, und nach den Gesetzen der Materie.

*) Cic. de. N. D. II, 8.

**) Laert. VII, 134. το ποιουν ειναι τον εν αυτη sc. τη ὑλη λογον.

***) Sen. ep. 65.

ist diesem gleichbedeutend; wir werden also aus der Vergleichung der Erklärungen der Natur und Gottes einiges Licht nehmen können. Die Natur definirt Laertz so: sie ist eine Kraft (ἕξις), die sich durch ihre eigene Thätigkeit nach den Gesetzen der Elemente bewegt, und die ihre Wirkungen in gewißen bestimmten Zeiten verrichtet. *) Das Wort ἕξις, welches eines der dunkelsten in der ganzen stoischen Philosophie ist, und welches Gatacker in seinen Anmerkungen zum Antonin mit großer Gelehrsamkeit kaum deutlich macht, habe ich durch Kraft übersetzt. Ich gründe diese Uebersetzung auf eine Stelle im Cicero, der eben diese Definition mit folgenden Worten ausdrückt: einige halten die Natur für eine mit Vernunft begabte nach einer gewißen Ordnung verfahrende Kraft. **) In diesem Sinne nimmt es auch Laertz selbst, wenn er sagt, daß der vernünftige Geist (νους)

*) Laert. VII, 148. κατα τους σπερματικους λογους.

**) Cic. de. N.D. II, 32. vim quandam participem rationis et ordinis.

(νους) sich durch alle Theile der Welt erstrecke, und zwar durch einige als eine Kraft, wie z. B. durch Nerven und Knochen, durch andere als Vernunft, wie durch denjenigen Theil der Seele, der die Herrschaft über den ganzen Menschen hat. *) Die Uebersetzer geben dieses Wort durch habitus, welches hier gar keinen Sinn hervorbringt, Gatacker erklärt es durch bloße Form, **) welches gleichfalls keinen deutlichen und bestimmten Sinn giebt. Das Wort Kraft schickt sich zu der angeführten Stelle des Laertz am besten, denn Kraft und Stärke sind Eigenschaften der Knochen und Nerven; es schickt sich aber auch zu der Stelle im Antonin vollkommen. Das meiste von dem, was der Pöbel bewundert, sagt er, läßt sich unter folgende Haupt-Claßen bringen; dasjenige nemlich, was eine bloße Kraft, oder eine leblose natürliche Einrichtung besitzt, wie Steine, Holz, Wein-

*) Laert. VII, 139. δι' ὧν μεν ὡς ἕξις κεχωρηκεν, ὡς δια των οστων και νευρων, δι' ὧν δε ὡς νους, ὡς δια του ἡγεμονικου.

**) Gat. ad. Anton. VII. 14. forma mera.

Weinstöcke, Feigenbäume; das, was eine Seele hat, als Heerden Schaafe; und das endlich, was eine vernünftige Seele besitzt. *) Die λογους σπερματικους habe ich durch Gesetze der Elemente übersetzt, und auch deswegen muß ich mich rechtfertigen, weil auch dieser Ausdruck sehr dunkel ist. Gatacker in seinen Anmerkungen zum Antonin will darunter gewiße Ideen der Gottheit verstehen, nach denen sie alles geformet hat; Thomasius aber **) merkt sehr richtig an, daß die Stoiker von der Platonischen Ideen-Lehre weit entfernt sind, und daß nicht die geringste Spur bey ihnen vorkommt, als ob sie geglaubt hätten, Gott habe nach gewißen vorher existirenden Ideen die Welt gebildet. Die Ideen also bey Seite gesetzt, was sind denn diese σπερματικοι λογοι? Laertz erklärt das Wort Natur so: sie ist ein künstliches Feuer, welches zur Erzeugung der Welt nach

*) Antonin VII, 14. τα υπο ἑξεως ἡ Φυσεως συνεχομενα, λιθους, ξυλα - τα - υπο ψυχης οἱον ποιμνας - τα ὑπο λογικης ψυχης.

**) Thomaſ. de exuſt. mundi Stoica.

nach einer gewißen Methode schreitet. *) In dieser Definition steht ὁδῷ βαδιζειν für κατα τους σπερματικους λογους, und wir sehen also daraus, daß die λογοι σπερματικοι gewiße in der Natur enthaltene Regeln und Gesetze sind, nach welchen sich das erste bewegende Principium im Welt-Baue richtet. Noch deutlicher erhellt dies aus der Definition der Seele, die nach den Stoikern aus acht Theilen besteht, dahin die fünf Sinne und dann die Saamen-Theilchen gehören. **) Hier sind die λογοι σπερματικοι offenbahr nichts anders, als die Saamen-Theilchen, nebst ihren Gesetzen, nach denen sie sich ausbilden und zu einem völligen Menschen werden müssen. Die Natur also ist eine Kraft, das heißt, ein subtiles feuerähnliches Wesen, welches sich selbst bewegt, und

*) Laert. VII, 156. πυρ τεχνικον ὁδῷ βαδιζον εις γενεσιν.

**) Laert. VII, 157. μερη ψυχης λεγουσιν οκτω, τας πεντε αισθησεις και τους εν ἡμιν σπερματικους λογους.

und den Gesetzen der in ihm enthaltenen Elemente gemäß alles aus sich selbst nach einer vernünftigen Methode hervorbringt. Hieraus ist also klar, daß der λογος, von dem oben die Rede war, und um deßentwillen das bisherige gesagt worden ist, ein vernünftiges nach Ordnung und Natur-Gesetzen handelndes Wesen ist. Auch Cicero bestätigt diese Erklärung mit folgenden Worten: andere sagen, die Natur ist eine mit Vernunft begabte nach Ordnung handelnde Kraft; *) die dasjenige darstellt, was die Ursache eines jeden Dinges ihrer Natur gemäß hervorbringt, deren Geschicklichkeit keine Kunst nachahmen kann, denn die Kraft des Saamens sey so wunderbahr, daß, ob er gleich nur sehr klein ist, dennoch alles in seiner Art so hervorbringe, daß es sich theils durch seine Wurzeln erhalten, theils auch sich bewegen und empfinden könne. In dieser Definition liegt auch zugleich eine Erklärung der σπερματικων λογων, und es erhellet daraus, daß es diejenigen Gesetze und

*) Cic. de N. D. II, 32.

und Einrichtungen der Elementar-Körper sind, nach denen sie alles aus sich zu erzeugen im Stande sind, wie der Saame aus sich Pflanzen und Thiere bildet, so bald er an einen ihn zu nähren geschickten Ort geworfen wird.

Auch von diesem Satze finde ich bey keinem Alten einen Beweis angemerkt, ich vermuthe aber, daß der Grund, der sie zuerst auf ihn geführt hat, in folgenden Betrachtungen liegt: Die Atomisten nahmen an, daß alles in der Welt und die Welt selbst durch einen ungefähren Zusammenfluß der Atomen erzeugt worden wäre, den Stoikern kam diese Meynung ungereimt vor, eben so ungereimt, als daß die Jahrbücher des Ennius entstehen sollten, wenn man eine unzählige Menge von Buchstaben zusammenwürfe, oder daß ein Haus, ein Tempel, eine Stadt aus einem Zusammenlaufe von Atomen sich bilden sollten.*) Sie schlossen daraus, daß die Erzeugung aller Dinge nach gewißen Gesetzen geschehen müste, daß ein ordentlicher Zusammen-

*) Cic. de N. D. II, 37.

hang der Ursachen und Wirkungen angenommen werden müste, wenn man den Welt-Bau auf eine vernünftige Art erklären wollte. Die ordentliche Zusammenkettung der Begebenheiten, die wir in der Welt wahrnehmen, muste auch bis in die ersten Principien sich erstrecken, wenn aus ihnen die Entstehung der Welt abgeleitet werden sollte, denn nähmen sie an, daß in den Grund-Stoffen keine solche Ordnung ist: so kämen sie auf das Ohngefähr der Atomisten zurück. Daher behaupteten sie, daß schon in den Principien der Dinge der Grund von allen künftig daraus zu bildenden Körpern enthalten wäre, so wie im Saamen der Grund des künftigen Thieres oder der künftigen Pflanze liegt. Die erste Ursache, die alles hervorbringen sollte, muste also auch die Kraft haben, nach diesen Gesetzen der Grund-Stoffe zu handeln, in ihr musten schon alle Saamen künftiger Begebenheiten und künftiger Welten enthalten seyn, wenn sie anders auf eine regelmäßige und vernünftige Art wirken sollte.

Wesen der ersten Ursache.

Bis hieher haben wir die Eigenschaften der bewegenden Ursache gesehen, es ist noch übrig zu erklären, welches ihre Substanz ist. Daß dies ein Körper seyn muß, erhellt schon aus dem oben angeführten Grund-Satze: alles was wirkt, ist ein Körper; nur frägt es sich, welche Art von Körpern? Schon Heraklit und mit ihm manche andere aus dem höchsten Alterthume, die die Subtilität, die große Macht und Schnelligkeit des Feuers beobachteten, kamen auf die Gedanken, daß das Feuer die erste bewegende Ursache in der Natur sey, und nahmen wegen eben dieser Eigenschaften auch die Seele für ein feuriges Wesen. Diesen folgte Zeno, und mit ihm die ganze Stoa; suchten aber die noch nicht genug polierte Meynung der Alten zu verbeßern. Beym Heraklit scheint das Feuer blos das bey uns vorhandene grobe irdische Feuer die allgemeine Ursache der Welt zu seyn. Dieses gefiel dem Zeno theils wegen seiner verzehrenden Kraft, theils auch deswegen nicht, weil es ein Element ist, und die Elemente

nicht unter die Grund-Körper gehören. Er suchte also ein subtileres Feuer, dem er den Beynahmen des künstlichen gab, und dies machte er zur Ursache aller Dinge. *) Diesem künstlichen Feuer gab er die Kraft, alles wachsen zu machen und zu erhalten: er nahm dabey an, daß es eben dasjenige ist, welches in den Thieren so lange sie leben die Wärme hervorbringt; da hingegen jenes grobe unkünstliche Feuer alles verzehrt. **) Künstlich heißt also dieses Feuer nicht deswegen, weil es durch Kunst hervorgebracht wird; sondern weil es alles in der Welt auf die künstlichste Art hervorbringt und erhält.

Daß

*) Laert. VII. πυρ τεχνικον, πνευμα πυροειδες και τεχνοειδες. Cic. Ac. qu. I, 11. Stobaei ecl. phys. p. 57. Athenag. legat. pro Christ. p. 56. edit. Rechenberg.

**) Stobaei ecl. phys. p. 57. δυο γενη πυρος, το μεν ατεχνον και μεταβαλλον εις ἑαυτο την τροφην, το δε τεχνικον αυξητικον τε και τηρητικον, οἱον εν τοις φυτοις εςι και ζωοις.

Daß es ein solches künstliches Feuer giebt, haben die Stoiker, so viel ich weiß, nie bewiesen, sondern es nur als zur Hervorbringung der Welt am dienlichsten angenommen. Zwar führen sie, wie wir unten sehen werden, mancherley Erfahrungen an, um zu zeigen, daß die Wärme in der Welt alles erhält und hervorbringt, allein diese sind noch weit entfernt, einen Beweis abzugeben, daß wirklich ein solches künstliches Feuer vorhanden ist, als sie es annehmen; denn wenn gleich mit Wärme alles erzeugt wird, und lebt: so entsteht und lebt es darum noch nicht durch Wärme; und wenn es auch durch Wärme entsteht: so entsteht es noch nicht durch ein künstliches Feuer, welches die Kraft besitzt, alles auf das schicklichste und ordentlichste zu bilden. Dieses künstliche Feuer also, nebst allen Hypothesen von künstlicher mechanischer Natur, von der belebenden Kraft der Natur, oder von der physischen Nothwendigkeit, die man gebraucht, entweder um gar keinen Gott zu glauben, oder um sie listig an die

Stelle Gottes zu setzen, sind Hypothesen, und haben keine überzeugende Beweise vor sich, als nur für diejenigen, die so gern alles mit ihrer Imagination faßen wollen.

Das erste künstliche Feuer hat keine eigenthümliche Form.

Um dieses künstliche Feuer zur Bildung aller Dinge geschickter zu machen, und damit Niemand Schwierigkeit finden möchte, anzunehmen, daß aus ihm alles entstanden sey; behaupteten vermuthlich die Stoiker, daß es an sich keine eigenthümliche Form, oder gewiße bestimmte wesentliche Eigenschaften habe, daß es vielmehr sich allen Dingen ähnlich machen, und alles aus sich hervorbringen könne. *) Um diesen sonderbaren Satz zu verstehen, muß man sich an das oben gesagte erinnern, daß dieses Feuer alle Elemente, und mit ihnen zugleich alle aus den Elementen mögliche Körper in sich schließt, daß es folglich durch

*) Plut. de plac. phil. I, 6. ὁριζονται την του θειου ουσιαν οἱ στωικοι, πνευμα νοερον, και πυροειδες, ουκ εχον μεν μορφην, μεταβαλλον δε εις ἁ βουλεται, και συνεξομοιουμενον πασι.

durch Absonderung gewißer Theilchen von einander durch Vermischung der abgesonderten mit einander, nicht nur alle Elemente, sondern auch durch sie die gantze Welt aus sich darstellen kann. Dies bestätigen folgende Ausdrücke des Stobäus: *) Das Wort Element wird in dreyfacher Bedeutung gebraucht, einmal da es das Feuer bedeutet, weil durch Verwandelung alles übrige aus ihm entsteht, und in dasselbe aufgelöset wird: ferner: Zeno, Cleanth und Chrysipp behaupten, daß alles Substantielle in der Welt sich in Feuer verwandelt, und daß vom Feuer und aus dem Feuer der gantze Welt-Bau verrichtet werde. **)

Ist die erste Ursache ei-

Aus dem bisher gesagten laßen sich folgende Fragen leicht beantworten: 1) ist

*) Stobaei ecl. phys. p. 28. τριχως λεγομενου του στοιχειου, καθ᾽ ἑνα μεν τροπον του πυρος δια τα εξ αυτου τα λοιπα συνισταθαι κατα μεταβολην, και εις αυτο λαμβανειν την αναλυσιν.

**) Stobaeus p. 43. την ουσιαν μεταβαλλειν οιον εις σπερμα το πυρ, και παλιν εκ τουτου αποτειλεισθαι την διακοσμησιν.

ne Kraft der Materie? ist die wirkende Ursache eine Kraft der Materie? Lipsius behauptet, sie sey nicht eine eigene Materie, sondern eine gewiße Kraft der gantzen Materie.*) Wofern ich anders die Meynung der Stoiker richtig eingesehen und bewiesen habe: so ist dies offenbar falsch, denn das Feuer ist eine besondere Gattung von Körpern, und keine Kraft der Materie. Die Ideen, die die Stoiker von diesem Feuer geben, ist freylich dunkel, weil uns nicht Stellen genug übrig geblieben sind, die sie gehörig entwickeln können: dies aber hindert nicht, daß wir uns nicht folgende Vorstellung davon machen könnten: es ist eine solche Materie, die alle übrigen Gattungen von Körpern in sich schließt, sich durch die ganze Masse der Principien erstreckt, und mit ihnen auf das innigste vermischt ist; es ist aber deswegen noch nicht das Element Feuer, sondern feiner, wirksamer und künstlicher als dieses; mit einem Worte, es ist ein körperliches Wesen, das alles werden und wirken kann, für sich aber

*) Lipſ. phyſ. Stoic. diſſ. I. c. 4.

aber nichts gewißes und bestimmtes ist; so wie ein Klumpen Wachs alle mögliche Gestalten annehmen kann, ohne doch eine bestimmte Figur allein an sich zu haben.

2) Wie ist dieses wirkende Wesen von dem blos leidenden verschieden, wenn alles materielle nur eine einzige von Feuer durchdrungene Masse ausmacht? Nicht auf eine wahre in Ansehung des Ortes verschiedene Art, denn beyde sind in einander und mit einander; sondern blos den Gedanken, oder dem Wesen nach, das heist, die leidende Materie ist ihrer Natur nach in dem thätigen Wesen eingeschloßen, aber darum doch leidend, beyde sind zusammen, aber doch nicht völlig eins, so wie Wein und Waßer zusammengegoßen in einander und mit einander existiren, aber doch nicht eine Art Körper sind.

Wie ist sie von der Materie verschieden?

Mit allen diesen Distinktionen läßt sich doch das dunkle und verwirrte in diesen Begriffen nicht gäntzlich heben; es bleibt allemahl eine Art von Widerspruch, zu behaupten, daß die Grund-Körper keine gewiße bestimmte Form haben, das

ist,

ist, daß sie weder Waßer, noch Feuer, noch Luft, noch Erde sind, und daß dem ungeachtet die Eigenschaften des Feuers die Wärme und die bewegende Kraft alles durchdringen. Es ist widersprechend, daß das Feuer sich durch die ganze Natur erstreckt, und folglich seiner Natur gemäß überall wirksam ist, und doch nicht immer gleichförmig wirkt, sondern bald alles übrige in sich verschlingt, bald wieder aus sich hervor bringt. Es ist endlich Widerspruch, daß das künstliche Feuer alle übrige Materie in sich halten, in sich verwandeln, und daß nichts desto weniger die leidende Materie von der thätigen wesentlich verschieden seyn soll.

Begriff eines Elements.

Aus diesen Grund-Körpern nun, und durch sie entstehen die Elemente.*) Hier entsteht die Frage, was ist ein Element, und wie ist es von den ersten Principien unterschieden? Laertz definirt es so: es ist dasjenige, aus dem alles wird, und in das es zuletzt aufgelöset

*) Laert. VII, 136. τον θεον απογεννᾳν τα τεσσαρα ϛοιχεια.

löset wird.*) Diese dunkle Definition wird aus folgenden Anmerkungen Licht bekommen: nach den Lehren der Stoiker und aller übrigen Alten bestehen alle Körper aus gewißen Elementen; dieses sind bey den Eleatikern und Epikureern die Atomen, bey den Platonikern und den Stoikern die vier Körper, Feuer, Wasser, Luft, Erde. Wenn also irgend ein Körper entstehen soll: so muß er aus diesen Elementen oder diesen Atomen entstehen, und wenn er untergeht, sich in sie wiederum auflösen. Es erhellet leicht, daß diese Entstehung und Auflösung hier nur von derjenigen verstanden wird, die mit den Körpern vorgeht, so lange dieser Welt-Bau steht, denn vor Enstehung der Welt bildet sich alles aus den Grund-Stoffen, und nach ihrem Untergange kehrt alles wiederum in die Grund-Körper zurück. Aus dem, was gleich gesagt werden soll, werden diese Anmerkungen ihre Bestätigung erhalten.

Die

*) Laert. VII, 136. εξ ὁυ πρωτου γινεται τα γινομενα, και εις ὁ εσχατον αναλυεται.

Eigenschaften der Elemente.

Die Eigenschaften der Elemente sind folgende: 1) sie haben eine gewiße Form, oder ein gewißes inneres sie von allen andern Körpern unterscheidendes Wesen, *) denn da sie aus den Grund-Stoffen werden, und da diese keine Form haben: so können sie nicht anders entstehen, als wenn das, was in jenen unbestimmt ist, in ihnen bestimmt wird, das ist, wenn sie zu Körpern gewißer Art gemacht werden. Hierin liegt nun der erste Unterschied zwischen Elementen und Grund-Stoffen, daß diese an sich nichts sind, aber alles werden können, jene hingegen etwas gewißes bestimmtes sind, nemlich Feuer, oder Waßer, oder Erde. **)

2) Die Elemente sind vergänglich, denn in der allgemeinen Ausbrennung der Welt vergehen sie; und auch hiedurch werden sie von den Grund-Stoffen unterschie-

*) Laert. VII, 134. τα ϛοιχεια μεμορφωσθαι.

**) Laert. VII, 134. σωματα ειναι τας αρχας και αμορφους, τα δε ϛοιχεια sc. μεμορφωσθαι.

terschieden, die, wie oben gesagt ist, ewig und unvergänglich sind. *)

Diese Unterscheidung der Elemente von den Grund-Körpern und ihre Entstehung aus der unförmlichen Materie ist dem Platonischen Systeme vollkommen gemäß, und, wo ich nicht irre, auch von Plato zuerst deutlich aus einander gesetzt worden. Aus der Pythagorischen Schule nahmen auch zwar einige vor den Elementen gewiße kleine Körperchen an, aus denen die Elemente bestehen sollten, sie sagten aber hierüber nichts bestimmtes und ausführliches, wenigstens hat uns keiner von den Alten die Entstehung der Elemente aus Grund-Körpern nach ihrem Systeme ausführlich beschrieben. Plato bildete diese alte Lehre aus, und von ihm haben sie ohne Zweifel auch die Stoiker erhalten. In der Art, wie sie die Elemente aus den Grund-Körpern entstehen laßen, und wie sich die Grund-Körper vorstellen, gehen sie weit von einander

*) Laert. l. c. τας αρχας ειναι αγεννητους, και αφθαρτους, τα δε στοιχεια κατα την εκπυρωσιν φθειρεσθαι.

ander ab. Plato nimmt eine verwirrte unordentlich bewegte Materie an, in der die Substantz aller Elemente verborgen liegt, aber keines ausgebildet ist; die Stoiker hingegen nehmen die Grund-Körper als ein vom Feuer durchdrungenes dem Feuer ähnliches Wesen an, welches gleichfalls alle Elemente ungebildet in sich schließt; Plato läßt erst die Bewegung der Materie von Gott ordnen, und dann nach gewißen Proportionen aus den Theilchen der Materie die Elemente bilden; die Stoiker hingegen überlaßen dies der Kraft des Feuers, und nehmen eine Verwandelung der Principien in die verschiedenen Elemente an.

Es giebt vier Elemente.

Mit Heraklit und Plato behaupten die Stoiker, daß es vier Elemente, Feuer, Luft, Erde und Waßer giebt. *) Diese unterscheiden sie von einander durch die vier entgegengesetzten Beschaffenheiten, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit. Der Erde geben sie die Trockenheit, dem

*) Laert. VII, 136. τεσσαρα στοιχεια, πυρ, ὑδωρ, αερα, γην. Sext. adv. phyſ. I. ſect. 362. Cic. de N. D. II, 33.

dem Waßer die Feuchtigkeit, dem Feuer die Wärme, und der Luft die Kälte.*)

Man sieht, daß diese Lehre blos auf einige sinnliche Erscheinungen gebauet, und noch dazu mit sehr vielen willkührlich angenommenen Sätzen angefüllt ist. Daß das Feuer warm, die Erde trocken ist, u. s. w., gründet sich auf weiter nichts als auf unsere sinnlichen Empfindungen, und daher drücken diese Eigenschaften eben so wenig eine reelle Beschaffenheit der Körper aus, als roth oder süß; folglich kann sich auch durch sie nichts in der Natur-Lehre gründlich erklären laßen. Die wahre Natur der Grund-Stoffe, aus denen alles besteht, kennen wir gar nicht, auch nicht die Art, wie aus ihnen andere Körper gebildet werden; es ist also blos willkührlich angenommen, daß Feuer, Waßer, Erde und Luft diejenigen Körper sind, aus welchen alle übrigen bestehen und entstehen. Die Alten, die aus manchen Erfahrungen sahen, daß Feuer, Waßer, Luft und Erde auf einander

*) Laert. VII, 137.

ander manche entgegengesetzte Wirkungen hervorbrächten, und nicht zusammen bestehen könnten, glaubten vermittelst dieser Entgegensetzung alles in der Natur erklären zu können, und hierin den ersten Grund der wirkenden und leidenden Natur-Kräfte zu finden. Sie gaben daher ihren Elementen entgegengesetzte Eigenschaften, und berauscht von der Neuheit ihrer Entdeckung, und der großen Absicht, den Mechanismus der Natur zu durchschauen, führten sie alle Erfahrungen auf diesen Gegensatz zurück, und suchten auch so gar den Welt-Bau mechanisch aus ihnen zu folgern, ohne im geringsten rückwärts auf die vielen von ihnen übersehenen Erfahrungen, vorwärts auf die entgegenstehenden Erscheinungen der Natur, und seitwärts auf die ihnen von andern gemachten Einwürfe zu sehen.

Unterschied der Elemente in Ansehung der Schwere.

Außer diesem gaben sie den Elementen noch einen andern Gegensatz in Ansehung der Schwere, und nahmen zwey Elemente, nemlich Feuer und Luft, als leicht, zwey hingegen, nemlich Erde und Was-

ser,

ſer, als ſchwer an. *) Auch dieſer Satz gründet ſich auf ſinnliche Erſcheinungen, Luft und Feuer kamen ihnen leicht vor, weil ſie nicht niederwärts drücken, ſondern vielmehr von Natur ſich in die Höhe zu erheben ſcheinen, Waßer und Erde hingegen geben ſich den Sinnen als nach dem Mittelpunkte der Erde ſtrebende Körper zu erkennen. Hiezu kommt noch endlich der dritte Gegenſatz in Anſehung ihrer Wirkſamkeit, der darin beſteht, daß Feuer und Luft wirkſam, Erde hingegen und Waßer unthätig ſind. **)

Alle Elemente ſind vermiſcht.

Dieſe Eigenſchaften der Elemente, mit denen ſich die ältern Philoſophen begnügten, ſchienen den Stoikern noch nicht hinlänglich, die mancherley Wirkungen und Verwandlungen der Körper zu erklären. Sie ſahen, daß die Erde Feuchtigkeit in ſich enthält, das Waßer, wenn es lange geſtanden hat, einen Boden-Satz nachläßt; ſie merkten ferner, daß

 die

*) Plut. de plac. phil. I, 12. Stobaeus ecl. phyſ. p. 32.

**) Nemeſ. de nat. hom. c. 5. Sen. nat. Qu. III, 10. in omnibus ſunt omnia.

die Elemente wegen ihrer entgegengesetzten Natur nicht zusammen würden bestehen können, wenn nicht ein gewißes freundschaftliches Band sie vereinigte, sie folgerten endlich gantz richtig aus der Natur ihrer ersten Materie, daß unmöglich aus ihr sich alle Elemente entwickeln könnten, wenn sie nicht in manchen Stücken aus ähnlichen Theilen bestünden. Aus diesen Gründen vermuthlich nahmen sie an, daß alle Elemente vermischter Natur sind, das heißt, daß alles in allen ist. Luft ist niemahls ohne Feuer, denn wenn keine Wärme in der Luft wäre: so würde sie durch ihre eigene Kälte erstarren, und gleichsam zu Eis werden; Erde ist niemahls ohne Feuchtigkeit, und niemahls ohne Luft.*) Dieses ist nun freylich einer der sonderbarsten Sätze in ihrer ganzen Physik; denn Luft und Feuer haben entgegengesetzte Eigenschaften, die sich also nothwendig einander gäntzlich aufheben müßen, und doch sind sie mit einander vermischt; nichts verträgt sich weniger als Waßer und Feuer,

*) Sen. l. c.

Feuer, und doch sollen beyde in einander enthalten seyn: Feuer ist thätig, Erde leidend, und doch machen beyde eins aus.

Durch diese Vermischung werden die Elemente geschickt, sich in einander so zu verwandeln, daß aus allen alles werden kann. *) Aus Erde wird Waßer, aus Waßer Luft, aus Luft Aether, und so auch rückwärts aus Aether Luft, aus Luft Waßer, aus Waßer Erde; **) der Aether bedeutet hier offenbahr ein feuriges Wesen, denn Seneka setzt am angeführten Orte das Feuer an die Stelle des Aethers, und läßt aus Luft Feuer, und aus Feuer Luft entstehen; dies erklärt uns also, theils, warum Cicero hier den Aether gesetzt hat, und theils auch, was in der Folge unter dem Aether zu verstehen seyn wird.

Aus allen wird alles.

Schon Empedokles hatte diese Verwandelung der Elemente erdacht, und von ihm haben wahrscheinlich die Stoiker diesen

*) Sen. l. c. ex omnibus omnia fiunt etc. Antonin. VII, 47.

**) Cic. de N. D. II, 33.

diesen widersprechenden Satz angenommen. Die Erde ist von Natur trocken, und doch soll aus ihr das Waßer entstehen, das Feuer ist warm, und doch soll es die kalte Luft hervorbringen. Durch die angenommene Vermischung der Elemente haben sie zwar das Ungereimte dieses Satzes einigermaßen bedeckt, aber nicht gehoben.

Zweytes Hauptstück.

Von der Welt.

Bedeutungen des Wortes Welt.

Aus den Elementen und durch die Kraft des thätigen Principii entsteht die Welt. Ehe ich dieses weiter aus einander setzen kann, muß ich einige Betrachtungen über die Bedeutungen des Wortes Welt und die Eigenschaften der Welt voranschicken. Nach dem Berichte des Laertz hatte das Wort Welt bey den Stoikern drey verschiedene Bedeutungen, die erste, da es Gott selbst anzeigt, der

von

von der ganzen Masse der Materie eine ihm eigene Beschaffenheit annimmt. *) Um diese Definition zu verstehen, müßen wir uns an das schon oben bemerkte erinnern: daß das thätige Principium Gott heißt, daß dieses ein feuerähnliches Wesen ist, welches die ganze Materie durchdringt, und mit allen ihren Theilen auf das genaueste vereinigt ist. Dieses vorausgesetzt, giebt die Folge, daß in dieser ersten Bedeutung die Welt die ganze unförmliche vom Feuer durchdrungene und in Feuer verwandelte Masse der Materie, das ist Gott oder das thätige Principium mit der todten Materie angefüllt, bezeichnet. Es frägt sich aber, was ist ιδιως ποιος εκ της ἁπασης ουσιας? Ουσια ist hier, wie an andern Stellen, die Sammlung aller substantiellen Wesen, das heist, aller materiellen Dinge; so gebraucht es Laertz in dem eben angeführten Abschnitte, wenn er sagt, daß Gott die ουσια,

 das

*) Laert. VII, 137. αυτον τον θεον, τον εκ της ἁπασης ουσιας ιδιως ποιον. Euseb. de praep. Eu. XV, 15.

das ist, die Materie durch Luft in Wasser verwandelt habe. Das ιδιως ποιος bedeutet also den Innbegriff aller Eigenschaften, die der Materie oder den Grund-Körpern eigen sind, wenn sie nach Verbrennung der Welt in einen einzigen feurigen Klumpen zusammengeschmolzen ist; denn diese Bedeutung wird, wie wir gleich sehen werden, derjenigen entgegengesetzt, in der die Welt den jetzigen Bau und Einrichtung aller in ihr enthaltnen Körper bezeichnet.

Die andere Bedeutung des Wortes Welt ist diese: es zeigt die gegenwärtige Einrichtung der Gestirne an, und in dieser ist die Welt ein System des Himmels und der Erde, und der in ihnen enthaltenen Wesen. *) Die dritte Bedeutung begreift die beyden ersten zusammen, denn in dieser ist die Welt ein System aus den Göttern und Menschen, und den Wesen,

*) Laert. l. c. αυτην δε την διακοσμησιν των αςερων: — συςημα εξ ουρανου και γης και των εν τουτοις Φυσεων.

sen, die um ihrentwillen gemacht worden sind. *)

Von der Welt unterscheiden sie das All (παν) und das Ganze (ὁλον) auf folgende Art: das All bedeutet die Welt und den sie umgebenden leeren Raum, **) das Ganze aber nur die Welt allein ohne den leeren Raum. ***) Zu dieser Definition setzt Plutarch noch die Worte; also ist das Ganze und die Welt nicht einerley, und widerspricht dadurch sich selbst und dem Sextus. Ich schließe daraus, daß die Lese-Art verdorben seyn muß; die man auf eine zwiefache Art wiederherstellen kann, erstlich, wenn man das Wort ου wegstreicht, und zweytens, wenn man für κοσμον παν setzt. Die letztere wäre vielleicht noch die beste Verbeßerung, denn seine Absicht ist, den

Unterschied zwischen Welt und Universum.

 Unter-

*) Laert. ibid. συϛημα εκ θεων και ανθρωπων, και των ἑνεκα τουτων γεγονοτων.

**) Sext. adv. phys. I, sect. 332. παν λεγεσθαι το συν τω κοσμω εξωθεν κενον. Laert. VII, 143. Plut. de plac. phil. II, 1.

***) Plut. l. c. ὑλον ειναι λεγουσι τον κοσμον. Sext. l. c.

Unterschied zwischen dem Ganzen und dem All zu zeigen.

Ist die Welt ewig?

Nach diesen Erläuterungen können wir leicht die Frage beantworten: ist die Welt ewig? Sie ist ewig, und auch nicht ewig; ewig, wenn wir sie für die Sammlung der Grund-Körper nehmen; *) nicht ewig aber, wenn wir von der jetzigen Einrichtung der Welt reden. Daß die Welt in der ersten Bedeutung ewig seyn muß, ist eine Folge des Grund-Satzes: aus Nichts wird nichts; daß sie in der andern nicht ewig ist, wird durch folgende Gründe bewiesen. 1) Sie hat einen Anfang, sie kann also ihrer Natur nach nicht unvergänglich seyn. **) 2) Die Theile der Welt, die Elemente nemlich und alle Körper, sind vergänglich, weil sie sich in einander verwandeln; sind aber die Theile vergänglich: so ist es auch das Ganze. ***) 3) Eine jede Sache, die sich verschlimmern kann, ist auch vergänglich,

*) Laert. VII, 137. Euseb. de praep. Eu. XV, 15.

**) Laert. VII, 141. Φθαρτον ειναι κοσμον, ἅτε γεννητον.

***) Laert. l. c.

gänglich, nun aber kann sich die Welt verschlimmern, denn sie wird ausgetrocknet, also ist sie vergänglich. *)

Im stoischen Systeme haben diese Beweise eine große Stärke, denn wer die Verwandlung der Elemente in einander annimmt, kann nicht umhin, eine gäntzliche Austrocknung der Welt, und also ihren Untergang zu behaupten, weil nothwendig das in ihr enthaltene Feuer alle Feuchtigkeit zuletzt verzehren muß. Ohne diese Voraussetzungen aber haben sie nur sehr wenig beweisende Kraft, denn daraus, daß einige Theile untergehen, folgt noch nicht, daß auch das Ganze vergänglich seyn muß, weil, wenn diese vergehenden Theile immer wieder durch neue ersetzt werden, das Ganze immer bestehen kann. Eine sehr schlechte Art zu beweisen ist es also immer, wenn man aus vorher angenommenen Sätzen fortschließt.

Gestalt der Welt.

Daß die großen Welt-Körper in einer steten Bewegung sind, lehrt uns der Augenschein, und dieses gaben mit allen Alten

*) Laert. ibid.

ten auch die Stoiker zu. Hieraus wurde eine dem Augenscheine gleichfalls gemäße Folgerung gezogen, daß die ganze Welt eine sphärische Figur hat, *) denn, sagten sie, diese Figur ist zu der Bewegung am geschicktesten, **) und verstanden dies so, daß sie zu den immer in sich zurück kehrenden Bewegungen der Irrsterne am paßendsten ist.

Sie ist begränzt.

Hieraus folgt ferner, daß die Welt begränzt seyn muß, denn wenn sie unendlich wäre: so könnten sie keine runde Figur haben. ***) Das All hingegen ist unbegränzt, †) weil es, wie oben gesagt ist, den unendlichen leeren Raum zugleich mit in sich schließt.

Alles verändert sich stets.

Die Erfahrung lehrt uns, daß alles in der Welt steten Veränderungen unterworfen ist, ††) und schon die Eleatiker zogen hieraus die Folgerung, daß die Materie

*) Plut. de plac. phil. II, 2. σφαιροειδῆ του κοσμον. Laert. VII, 140.

**) Laert. l. c.

***) Laert. l. c.

†) Plut. l. c.

††) Antonin. IV, 36. παντα κατα μεταβολην γινεται.

terie und alles materielle in der Welt keinen Augenblick daßelbe bleibt. Von ihnen nahmen diesen Satz auch Plato und die Stoiker nach ihm an; daher sagt Antonin, alles, was durch die Sinne empfunden wird, verändert sich leicht, und bleibt keinen Augenblick das, was es vorher war; *) und Plutarch: alle individuelle Substanzen sind unaufhörlichen Veränderungen unterworfen. **) Theils verliehren sie einige von ihren vorigen Theilen, theils bekommen sie auch neue Theile; diejenigen Dinge aber, die entweder eine Ab- oder eine Zunahme erfahren, bleiben nicht dieselben. ***)

Satz des Nichtzuunterscheidenden.

Hievon scheint der auch schon den Stoikern bekannte Satz des Nichtzuunterscheidenden abzuhängen; denn wenn niemahls eine Sache sich einen Augenblick gleich bleibt, so kann sie es noch viel weniger andern Dingen bleiben. Cicero

*) Antonin. V, 33. τα αιϑητα ευμεταβλητα, και ουχ ἑςωτα.

**) Plut. adv. Stoic. p. 1083. tom. II. Opp. edit. Xyland.

***) Plut. l. c.

ro*) und Seneka**) haben uns diesen Satz aufbehalten, aber keinen Beweis hinzugesetzt: subtilere Naturkündiger, sagt der erstere, behaupteten, daß jede individuellen Dinge ihre individuellen, ihnen allein eigenen Beschaffenheiten haben,***) und erklärt dies hernach so: Nichts ist eben das, was ein anderes ist. †)

Da die Welt alles substantielle in sich begreift: so folgt von selbst, daß nicht mehr als eine Welt seyn kann. ††)

Alle Körper sind mit einander verknüpft.

Wenn in der Welt alles in steter Veränderung seyn, das ist, wenn alles durch Bewegung auf einander wirken soll: so müßen die Körper alle einander berühren; dies drückt Laertz ziemlich dunkel so aus: die Welt ist verknüpft; †††) Cicero sagt aber etwas deutlicher, die Welt sey zusammen-

*) Cic. Ac. qu. IV, 18. **) Sen. ep. 113.

***) Singularum rerum singulas proprietates esse.

†) Cic. Ac. qu. IV, 26. nihil esse idem quod sit aliud.

††) Laert. VII, 140. Stobaei ecl. phys. p. 52. Euseb. de praep. Eu. XV, 15.

†††) Laert. l. c. ἡνωσθαι τον κοσμον.

sammenhängend, und mache nur ein einziges verknüpftes Ganze aus;*) und setzt hinzu, daß dieser Zusammenhang durch die steten Bewegungen der Elemente verursacht werde. Am deutlichsten erklärt und beweist es Sextus, **) ohne aber die Stoiker zu nennen. Da die Welt ein Körper ist: so muß sie entweder ein zusammenhängender Körper seyn, oder sie muß aus blos an einander gelegten, oder endlich aus von einander entfernten und getrennten Körpern bestehen. Nun aber besteht sie nicht aus blos an einander gelegten, oder von einander entfernten Körpern, wie aus den mit einander sympathisirenden Wirkungen weit von einander abstehender Körper offenbar ist. Viele Thiere auf der Erde und im Waßer wachsen und nehmen ab, je nachdem der Mond ab- und zunimmt; die Ebben und Fluthen richten sich in einigen Theilen des Meeres nach dem Monde; und bey dem Auf- oder Untergange größerer Gestirne

*) Cic. de N. D. II, 32. continentem mundi vnamque naturam.

**) Sext. adv. phys. I. sect. 79.

stirne entstehen allerley Veränderungen der Luft, und Seuchen. Hieraus ist klar, daß die Welt einen einzigen zusammenhängenden Körper ausmacht, denn die Theile blos an einander gelegter oder von einander entfernter Körper können solche sympathetische Wirkungen nicht erfahren; wenn auch eine gantze Armee, einen eintzigen ausgenommen, umkommt: so leidet dieser Errettete dadurch nichts. Bey zusammenhängenden Körpern hingegen ist ein Mit-Leiden, denn wenn man sich in den Finger schneidet: so leidet der gantze Körper dadurch. Also ist die Welt ein solcher zusammenhängender Körper.

Man sieht hieraus deutlich, daß sich die Stoiker die gantze Welt ohngefähr als einen menschlichen oder thierischen Körper vorgestellt haben, in dem alle Theile nicht nur einander berühren, sondern auch so genau verknüpft sind, daß die Veränderung, die an einem Orte geschieht, sich bis auf eine gewiße Weite fort erstreckt, und daß alle Bewegung sich plötzlich von einem Orte zum andern fortpflanzt;

pflanzt; mit einem Worte, so wie in thierischen Körpern alle Theile durch Nerven auf das genaueste zusammenhangen. Nach unsern Begriffen und Erfahrungen ist die Welt zwar eins; weil alle Körper darin ein Gantzes ausmachen; aber es hängt darin nicht alles so genau zusammen, als die Theile eines thierischen Körpers, und die Körper sind von einander getrennt, durch nichts gemeinschaftliches an einander geheftet. Die stoische Idee ist freylich groß, die Einbildungskraft wird mit einem ungeheuren Bilde erfüllt, wenn man sich die Welt unter der Gestalt eines thierischen Körpers denkt, man empfindet bey diesem Gedanken eben das schaudervolle Erstaunen, das durch alle Nerven zittert, wenn man mit Spinoza die gantze Welt sich als eine einzige Substantz vorstellt. In diesem Punkte haben beyde Lehren eine große Aehnlichkeit, darin aber gehen sie sehr weit von einander ab, daß Spinoza allen besondern Körpern und Wesen in der Welt den Nahmen Substantz abspricht, sie als Modifikationen, als

Eigenschaften der einzigen ungeheuren Welt-Substantz betrachtet; welches die Stoiker nicht thun, indem sie sie als Glieder und Theile der großen Welt-Maschine denken. Allein so sehr auch diese Idee durch ihre Größe in Erstaunen setzt, und so viel anziehendes sie auch für die Einbildungs-Kraft hat, so sehr ist sie doch von den gewöhnlichen Erfahrungen und natürlichen Grund-Sätzen des menschlichen Verstandes entfernt. Keine einzige Erfahrung zeuget von einem solchen genauen Zusammenhange aller Dinge, kein einziger Grund-Satz der Vernunft beweiset, daß alle Dinge in der Welt so wenig, als die Theile eines organisirten Körpers verknüpft sind.

Es ist kein leerer Raum.

Aus diesem Zusammenhange aller Körper in der Welt fließt unmittelbar der Satz, es giebt keinen leeren Raum, *) und auch die Stoiker folgerten ihn aus diesem Grund-Satze. **) Denn wenn es in der Welt leeren Raum giebt: so beruh-

*) Plut. de plac. phil. I, 18. adv. Stoic. p. 1073. Laert. VII, 149.

**) Laert. l. c.

berühren diejenigen Körper einander nicht, zwischen denen er sich befindet, folglich besteht die Welt aus Körpern, die von einander entfernt sind, folglich können nicht alle Körper so genau verbunden seyn, als sie es eben bewiesenermaßen würklich sind. Dieser Satz folgt zwar gantz richtig aus dem vorhergehenden, aber da der Beweis blos aus vorher angenommenen Grund-Sätzen, nicht aus der Natur der Sache geführt ist: so hat er eben die überzeugende Kraft, die alle blos systematische, das ist, aus vorher willkührlich festgesetzten Grundsätzen hergenommene haben.

Aber wo ist denn nun der so oft erwähnte leere Raum, wenn er nicht in der Welt ist? Ihm bleibt kein anderer Platz als der außer der Welt übrig. *)

Vollkommenheit des Universum.

Weil nun dieser leere Raum unendlich, und weil *alles*, was vollkommen seyn soll, zugleich begränzt und auf eine gewiße Art eingeschränkt ist: so ist offenbahr, daß das All, welches die Welt

*) Laert. VII, 140. Plut. de plac. phil. I, 18. de rep. Stoic. p. 1054.

und den leeren Raum in sich begreift, nicht vollkommen seyn kann. *) Die Welt hingegen ist vollkommen, denn sie enthält alles substantielle in sich, und folglich mangelt ihr nichts; sie ist ferner begränzt, und folglich vollkommen. Die Theile der Welt sind also unvollkommen, denn sie haben eine gewiße Beziehung auf das Ganze, und bestehen nicht vor sich, das ist, weil jeder Theil mit dem Ganzen zusammenhängt: so macht er vor sich nichts vollendetes, unmangelhaftes, das ist, nichts vollkommenes aus. **)

Ordnung der Elemente in der Welt.

Die Welt besteht aus den Elementen, nicht alle Elemente aber sind an allen Orten, wie die Erfahrung lehrt; es frägt sich also, welchen Platz hat jedes Element in der Welt bekommen? Die Erde ruht im Mittelpunkte des gantzen Welt-Kreises, ***) denn, sagt Stobäus, das solideste

*) Plut. adv. Stoic. p. 1074.

**) Plut. de rep. Stoic. p. 1054. ου τελεια τα του κοσμου μερη, τῳ προς το ὁλον πως εχειν, και μη καϑ' ἁυτα ειναι.

***) Laert. VII, 155. Cic. de N. D. II, 36. Stobaei ecl. phys. p. 48.

deste in der Natur muß die Stütze seyn, auf welcher alles übrige ruht, so wie in einem thierischen Körper die Knochen die gantze Maschine unterstützen. *) Hierzu kommt noch ein anderer von ihm übergangener Grund: die Erde sehnt sich, vermöge ihrer Schwere, nach dem Mittelpunkte der Welt, und nimmt folglich den mittelsten Platz darin ein. Um die Erde ist das Waßer zirkelförmig ausgegoßen, so daß die Erde gantz in ihm eingehüllt ist. **) Cicero, der hier vielleicht nicht die Absicht hatte, alles auf das genaueste zu beschreiben, oder der sich auf das Waßer vielleicht nicht besann, läßt um die Erde unmittelbar Luft ausgebreitet seyn; und übergeht das Waßer gäntzlich. Ein Beweis, nicht der Verschiedenheit der Lehre, sondern des Versehens vom Cicero; denn da das Waßer doch auch mit zu den Elementen gehört: so kann es in der Ordnung der Welt-Körper nicht ohne Versehen übergangen werden. Den Grund dieser Lage des Waßers

*) Stobaeus l. c.

**) Laert. Stobaeus l. c.

sers haben uns die Alten nicht überliefert; er liegt ohne Zweifel theils in der Erfahrung, die uns lehrt, daß die Erde mit Waßer umgeben ist, theils auch darin, daß das Waßer leichter ist als die Erde, und schwerer als Luft und Feuer. Um das Waßer ist die Luft gleichfalls in einer runden Figur ausgedehnt; *) den Grund setzt Stobäus hinzu, weil die Luft aus dem Waßer ausdünstet. Um die Luft endlich breitet sich der Aether aus, der aus dem reinsten und höchsten Feuer besteht, **) weil, wie Stobäus anmerkt, der Aether das reinste und subtilste unter allen körperlichen Wesen ist. Laertz hat hier durch ein eben solches Versehen, als wir oben beym Cicero bemerkt haben, den Aether ausgelaßen, wenn nicht durch eine Verderbung der Handschrift die Stelle ausgefallen ist, in der er ihn erwähnt hat.

Weil der Aether ihrer Voraussetzung nach feurig ist; und die Sterne gleichfalls Feuer zu seyn scheinen: so war der Schluß natür-

*) Laert. Stobaeus l. c.

**) Cic. Stobaeus l. c.

natürlich, daß sie nichts als Flammen des Aethers sind. *) Hieraus folgt, daß die Sterne, und vornehmlich die Fix-Sterne an der äusersten Gränze der Welt ihren Platz haben.

Alle diese Vorstellungen von der Ordnung der Welt-Körper sind so offenbahr nach einigen betrüglichen sinnlichen Erscheinungen, willkührlichen Hypothesen, und nach der bey den Alten noch sehr eingeschränkten, manchmal auch sehr einfältigen Kenntniß von der Welt geformt; den weit größern Begriffen, die wir durch Mathematik und Natur-Lehre von der Welt gebildet haben, so sehr entgegengesetzt, daß es überflüßig seyn würde, das ungereimte und hypothetische darin zeigen zu wollen.

Entstehung der Welt.

Eben dieses läßt sich auch von der Entstehung der Welt sagen, die bey den Stoikern, so wie bey allen Alten, auf verschiedene Art nach einigen sinnlichen Ideen, und wenigen einseitigen Erfahrungen mehr erdichtet als erdacht ist.

 Als

*) Cic. l. c. ex aethere innumerabiles flammae siderum existunt.

Als Gott im Anfange vor sich allein existierte, sagt Laertz, so verwandelte er die gantze Masse der substantiellen Wesen durch Luft in Waßer, *) und ferner: die Welt entsteht, wenn die Materie aus Feuer durch Luft in Feuchtigkeit verwandelt wird. **) Im Vorbeygehen merke ich an, daß diese Stellen das bestätigen, was oben von der ersten unförmlichen Materie gesagt ist, daß sie ein feuerähnliches Wesen ist, welches alle Arten von Körper, aber noch ungebildet, in sich schließt. ***) Die Art dieser Verwandelung der Materie kann uns eine einzige Stelle beym Stobäus einigermaßen aufklären: Cleanth, sagt er, behauptet, daß, wenn das All in Brand gerathen ist, alsdenn die im Mittelpunkte enthaltene

*) Laert. VII, 136.

**) Laert. VII, 142. Stobaeus ecl. eth. p. 36.

***) Augustin. de Civ. Dei VIII, 8. Stoici ignem, id est corpus vnum ex his quatuor elementis, quibus visibilis hic mundus constat - - - deum esse putauerunt. Daß das Feuer das wirkende Grundwesen ist, hat Augustin richtig bemerkt, er irrt aber offenbahr, wenn er es für das Element-Feuer ausgiebt.

tene Materie zusammen eine Art von Boden-Satz ausmacht, dadurch werden die zunächst anliegenden Theile ausgelöscht; wenn nun hiedurch alles in Feuchtigkeit verwandelt ist: so begiebt sich das Feuer, weil ihm die im Mittelpunkte der Materie enthaltene Feuchtigkeit entgegenwirkt, in die Höhe, und fängt denn wiederum an, den ganzen Welt-Bau einzurichten. *) Nach diesen Stellen kann man sich den ersten Anfang des Welt-Baues ohngefähr so vorstellen: die ganze ungeheure Masse des Feuers enthält die Theilchen aller Elemente in sich: unter diesen nun sind die Erd- und Waßertheilchen die schwersten, diese also senken sich gegen den Mittelpunkt der ganzen Masse; und dadurch wird das Feuer allmählig

*) Stobaei ecl. physſ. p. 36. εκφλογισθεντος του παντος, συνιζειν το μεσον αυτου πρωτον, ειτα τα εχομενα αποσβεννυσθαι, δι᾽ ὁλου δε του παντος εξυγρανθεντος, το εσχατον του πυρος, αντιτυπησαντος αυτω του μεσου, τρεπεσθαι παλιν εις τουναντιον, ειθ᾽ ὁυτω τρεπομενον, ανω αυξεσθαι και αρχεσθαι διακοσμειν το ὁλον.

mählig im Mittelpunkte gelöscht. Bis hieher ist alles deutlich; aber was ist denn die Verwandelung der ganzen Materie durch Luft in Waßer? Wie sie zu Waßer wird, sagt zwar Stobäus; aber nicht, wie sie durch Luft zu Waßer wird.

Die Luft hat die Kraft, die Materie zu bilden.

Um diese Dunkelheit einigermaßen zu heben, muß ich vorher anmerken, daß die Luft den Stoikern dasjenige Wesen ist, welches die Kraft hat, der rohen Materie gewiße Gestalten zu geben, sie zu verdünnen oder zu verdicken, und sie dadurch zu Waßer oder Erde zu machen. *) Daher wird sie auch für dasjenige Wesen bey den Stoikern gehalten, welches allen Körpern in der Welt ihre gewißen bestimmten Eigenschaften giebt, welches das Eisen hart, den Stein fest, und das Silber weiß macht. **) Aus die-

*) Plut. adv. Stoic. p. 1085. την ὑλην ὁ αηϱ ὡδε μεν συναγαγων και πυκνωσας, γην εποιησεν, παλιν δε διαλυθεισαν και μαλαχθεισαν, ὑδωϱ.

**) Plut. de rep. Stoic. p. 1053. ουδεν αλλο τας ἑξεις πλην αεϱας ειναι, ὑπο τουτων γαϱ συν-

diesem Grunde werden auch die Eigenschaften der Körper theils Lüfte (πνευματα), theils auch τονοι αερωδεις genannt, die, wenn sie in eine Materie kommen, sie bilden, und ihr eine gewiße Form geben. *)

Woher diese sonderbare Lehre entstanden, und wie sie bewiesen ist, finde ich nirgends angemerkt, vermuthlich kamen sie so darauf: die Materie hat von Natur keine bestimmten Eigenschaften, sie ist von Natur veränderlich, es muß also etwas seyn, welches ihr diejenigen Eigenschaften mittheilt, die sie in den individuellen Körpern in der Welt hat, und welches sie gleichsam zusammenhält, daß sie die einmahl angenommenen Beschaffenheiten

συνεχεται τα σωματα, και του ποιον ἑκαϛον ειναι των ἑξει συνεχομενων, αιτιος ὁ συνεχων αηρ εϛι, ὁν σκληροτητα μεν εν σιδηρῳ, πυκνοτητα δ᾽εν λιθῳ, λευκοτητα δ᾽εν αργυρῳ, καλουσι.

*) Ibid. p. 1054. τας ποιοτητας πνευματα sc. αποφαινουσι, ὁυς δε και τονους αερωδεις, οις, αν εγγενωνται μερεσι της ὑλης ειδοποιειν ἑκαϛα και σχηματιζειν.

heiten behalte. Hiezu nun konnten sie, ohne allen Empfindungen zu widersprechen, das Feuer nicht annehmen, weil alle Körper nicht warm sind, und weil das Feuer eine alles auflösende Kraft besitzt. Gleichwohl muste es ein wirksames Wesen seyn; es blieb also nichts dazu übrig, als die Luft, denn wir haben oben gesehen, daß Feuer und Luft wirksame Körper sind.

Die Luft aber ist ja auch zugleich ein Element, folglich Materie, folglich unthätig. Wie sie diesen Widerspruch gehoben haben, finde ich nicht; vermuthlich nahmen sie eine vor dem Elemente Luft vorhergehende ursprüngliche Luft an, die mit dem Grund-Feuer in einer genauen Verbindung steht; denn sie verbinden oft, wie an seinem Orte gezeigt werden soll, Luft und Feuer, und Cicero nennt ausdrücklich die Luft ein belebtes und lebenverursachendes Wesen; sie sieht mit uns, sagt er, hört mit uns, und bewegt sich mit uns: *) und an einem andern Orte: die Erde ist mit demjenigen bele-

benden

*) Cic. de N. D. II, 31.

benden Wesen umgeben, welches wir die Luft nennen. *)

Hieraus nun läßt sich die Verwandelung der Materie durch Luft in Feuchtigkeit auf folgende Art erklären: die schweren Körper senken sich, und löschen im Mittelpunkte der ganzen Materie das Feuer, dieses steigt wegen seiner Leichtigkeit in die Höhe, und mit ihm zugleich die in ihm enthaltene ursprüngliche Luft, diese nun, als das belebende, und nach seiner Natur bald verdickende bald auch verdünnende Wesen, durchdringt die ganze Masse der Materie, und macht sie dadurch zu einem flüßigen Wesen, zu einem Chaos, in dem die noch nicht ausgebildeten Elemente vermischt durch einander liegen.

Wie verwandelt sich die Materie durch Luft in Feuchtigkeit?

Dunkelheiten bleiben hier, so wie in der ganzen Cosmogonie, und der Lehre vom Wesen Gottes, immer noch manche übrig, theils weil die Schriften, die hievon ausführlich gehandelt haben, verlohren gegangen sind, theils auch, weil die Stoiker diese Lehren mit Fleiß dunkel vor-

*) Ibid. cap. 36.

vorgetragen zu haben scheinen. Clemens von Alexandrien sagt uns ausdrücklich, sie hätten einige geheime Schriften und Lehren gehabt, *) diese können keine andern als eben die, von denen ich jetzt rede, gewesen seyn, weil nur sie den gewöhnlichen Mythologien, dem Glauben von der Natur der Götter am meisten entgegengesetzt sind, und weil das noch neue Beyspiel des Sokrates dem Zeno und seinen ersten Nachfolgern geheim zu seyn rieth.

Entstehung der Elemente.

Das auf diese Art abgesonderte und in die Höhe gezogene Feuer erzeugt zuerst die Sphäre der Fix-Sterne, und dann die der Planeten; **) denn die Sterne sind, wie wir oben gesehen haben, nichts anders als Flammen des Aethers. Nächst den Sternen wird die Luft gebildet, denn diese trachtet vermöge ihrer Leichtigkeit in die

*) Clem. Al. Strom. V, p. 575. edit. Sylburg. οἱ στωικοι λεγουσι ζηνωνι τῳ πρωτῳ γεγραφθαι τινα ἁ μη ῥᾳδιως επιτρεπουσι τοις μαθηταις αναγινωσκειν, μη ουχι πειραν δεδωκωσι προτερον, ει γνησιως φιλοσοφοιεν.

**) Laert. VII, 137.

die Höhe zu steigen, und dünstet also aus dem Gemische von Waßer, Luft und Erde aus.*) Die schwerern Erd-Theilchen sinken nun in der noch übrigen feuchten Masse immer mehr zu Grunde, und weil die Luft sich mehr und mehr von der ganzen Masse trennt: so kann die Absonderung der Erde vom Waßer desto leichter geschehen, und die Erde ihre Festigkeit bekommen. Hiezu kommt noch, daß die schon abgesonderte Luft nun alles umfasset, und dadurch der Erde und dem Waßer diejenigen beständigen Eigenschaften mittheilt, die sie haben müßen, um zu Körpern einer gewißen Art zu werden. Die in der Luft nun noch enthaltenen Feuer-Theilchen sondern sich durch ihre Leichtigkeit ab, und daraus wird dasjenige Feuer, welches das Element-Feuer ist.**)

Entstehung der Menschen

Nachdem auf diese Art die vier Elemente ihr Daseyn erhalten haben: so bilden sie durch ihre Mischung die übrigen

*) Laert. VII, 137, 142. Stobaeus l. c.

**) Laert. l. c. Stobaeus l. c. εκ τινος δε του αερος πυρ εξαπτειν.

und Thiere. gen auf der Erde befindlichen Körper, und unter ihnen auch die Thiere und Pflanzen. *) Von der Art, wie sie die Entstehung der Thiere und Pflanzen erklären, ist uns außer einer Stelle des Sextus und Laktanz nichts übrig geblieben; in welchen sie von aus der Erde entstandenen Menschen reden. **) Wir sehen hieraus, daß sie, wie fast alle Alte, den Plato ausgenommen, die Menschen, und folglich auch ohne Zweifel die Thiere, wie Erdschwämme hervorwachsen laßen, ohne dazu eine besondere göttliche Bildung zu gebrauchen.

Antheil der ersten Ursache am Welt-Baue. Dieses nun, zusammengehalten mit der übrigen Cosmogonie, zeigt, daß sie bey dem Welt-Baue die erste Ursache zu weiter nichts anwenden, als der Materie eine gewiße Bewegung zu geben; und hernach alles durch Natur-Kräfte von selbst entstehen laßen. Am deut-

*) Laert. l. c.

**) Lactant. div. inst. VII, 4. Sextus adv. phys. I. sect. 28. των νεωτερων στωικων φασι τινες τους πρωτους και γηγενεις των ανθρωπων etc.

deutlichsten sagt uns dies Stobäus mit folgenden Worten: so wie die Theile einer Pflanze oder eines Thieres in den erforderlichen Zeiten sich aus dem Saamen bilden, eben so bilden sich auch die Theile des Universi, zu denen auch die Thiere und Pflanzen gehören, in den dazu schicklichen Perioden; und so wie einige zum Zeugen geschickte Theile sich mit einander vermischen, um einen Saamen auszumachen, und sich hernach von einander trennen, wenn der Saame sich ausbildet; eben so entsteht alles aus einem einzigen Wesen, und vereinigt sich wieder in ein einziges Wesen auf eine gewiße bestimmte und schickliche Art, wenn sich die dazu bestimmte Zeit einfindet. *)

Noch

*) Stobaei ecl. phys. l. c. ὡσπερ ἑνος τινος τα μερη παντα Φυεται εκ σπερματων, εν τοις καθηκουσι χρονοις, οὑτω και του ὁλου τα μερη, ὡν και τα ζωα και τα Φυτα οντα τυγχανει, εν τοις καθηκουσι χρονοις Φυεται· και ὡσπερ τινες λογοι των μερων εις σπερματα συνιοντες μιγνυνται, και αὐθις διακρινονται, γινομενων των μιξεων, οὑτως εξ ἑνος παντα

Noch deutlicher drückt sich hierüber Seneka so aus: die Welt mag entweder ein beseeltes Wesen oder ein lebloser Körper seyn, den die Natur regiert, wie Bäume und Pflanzen; so ist von ihrem Anfange an bis zum Ende alles in ihr eingeschlossen, was sie thun und leiden soll; wie im Saamen die ganze Beschaffenheit des künftigen Menschen enthalten ist. Das noch nicht gebohrne Kind enthält das Gesetz des Bartwuchses und der grauen Haare in sich, denn in dem kleinen und verborgenen Saamen sind Abriße des ganzen Körpers und aller seiner Veränderungen. Auf eben diese Art hat auch die Welt von ihrem Ursprunge an eben so wol die Sonne, den Mond, und den Umlauf der Sterne, den Ursprung der Thiere in sich geschloßen, als die Ursachen, dadurch der Zustand der Erde verändert wird. *)

So

παντα γιγνεσθαι, και εκ παντων εις ἑν συγκρινεσθαι, ὁδῳ και συμφωνως, διεξιουσης της περιοδου.

*) Sen. Nat. Qu. III, 29.

Verbrennung der Welt.

So wie die Welt aus dem Feuer und durch das Feuer entstanden ist; so wird sie auch in das Feuer und durch das Feuer wieder vergehen. Diese große Begebenheit wird von ihnen die Verbrennung oder Ausbrennung der Welt genannt. *) Das alles bildende Feuer verzehrt allmählig die Feuchtigkeit in der Welt, und denn kann die Erde nicht mehr unterhalten werden, es kann nichts wachsen, auch die Luft kann nicht mehr auf die Erde wirken, weil sie, wie oben gesagt ist, aus dem Waßer ausdünstet, und folglich mit der Feuchtigkeit zugleich vergehen muß. Es bleibt also nichts als das Feuer allein übrig. **)

Diese Verbrennung scheint zwar ihren Grund-Sätzen gemäß zu seyn; sie widerspricht ihnen aber in der That, denn wenn alle Elemente vermischt sind, und wenn aus allen alles werden kann: so muß ja auch aus Erde und Luft Feuch-

 tigkeit

*) Cic. Ac. qu. IV. 38. Sen. Conf. ad Marc. c. 26. Nat. Qu. III, 13. Conf. ad Polyb. c. 20. Plut. de rep. Stoic. p. 1075.

**) Cic. de N. D. II, 46.

tigkeit hervorquillen, und folglich kann nach Austrocknung des Waßers noch kein allgemeiner Brand entstehen. Und gesetzt, es wäre kein Waßer mehr übrig: so muß ja die Erde selbst sich in Feuchtigkeit verwandeln. Das ist also der erste Widerspruch, daß nach der Austrocknung der Feuchtigkeit gleich die Welt in Brand gerathen soll. Aus Feuer wird Luft, aus Luft Waßer; das Feuer also, welches sich mit den eingesogenen Feuchtigkeiten gesättigt hat, muß nothwendig diese wieder von sich geben, und so entsteht auch aus dem Feuer selbst allemahl eine hinlängliche Nahrung für die Erde, und es ist unmöglich, daß alle Feuchtigkeit jemahls ausgetrocknet werde. Dies ist der andere Widerspruch.

Allgemeine Ueberschwemmung.

Vielleicht haben die Stoiker die allgemeine Verwandelung der Erde und Luft im Sinne gehabt, als sie die allgemeine Ueberschwemmung oder Sünd-Fluth annahmen; welcher Seneka den Untergang aller Menschen und Thiere zuschreibt; *) die Erde, sagt er, ist veränderlich, und löset

*) Sen. Nat. Qu. III, 27.

löset sich in Feuchtigkeit auf, sie wird anfangen zu faulen, und sich zuletzt in Feuchtigkeit verwandeln. *) Allein er unterscheidet ausdrücklich den Untergang der Welt durchs Feuer von dem durchs Waßer, und sagt so wenig bestimmtes davon, daß man nicht weis, aus welchen Ursachen und zu welchen Absichten die Stoiker diese Lehre angenommen, und wie sie sie mit ihren übrigen physiologischen Sätzen in Verbindung gebracht haben.

In der allgemeinen Welt-Verbrennung wird alles durch einander gemischt werden, die Gestirne werden an einander stoßen, und die ganze Welt wird in Unordnung gerathen. **)

Schon die Alten, und nach ihnen auch die Neuern, haben angemerkt, daß Heraklit von einer ähnlichen Welt-Verbrennung geredet habe, und daß die Stoiker aus ihm diese Lehre genommen haben; so wie sie auch von ihm die Entstehung

*) Sen. Nat. Qu. III, 29. Laert. VII, 141.

**) Sen. Consl. ad Marc. c. 26. ad Polyb. c. 21.

aller Dinge aus Feuer entlehnten. *) Sie sagen uns aber nicht, wie weit Heraklit in dieser Theorie gegangen ist, und wie er eigentlich diese große Begebenheit erklärt hat; wir können also jetzt nicht ausmachen, wie viel hierin entlehntes und selbst gedachtes bey den Stoikern enthalten ist.

Abwechselnde Verbreñung und Erneuerung der Welt.

Weil die wirksame Kraft durch die Verbrennung der Welt nicht aufhört, und weil aus ihm nach gewißen Gesetzen alles entsteht: so schloßen daraus die Stoiker, daß nach der Verbrennung abermahl eine Erneuerung, nach dieser wieder eine Verbrennung, und so ins Unendliche fort, geschehen werde. **) Diese

*) Clem. Alexand. Strom. V. p. 599. edit. Sylburg.

**) Sen. Conf. ad Marc. c. 26. Cic. de N. D. II, 46. Euseb. de praep. Eu. XV, 18. κατα περιοδους τινας τας μεγιστους, εις πυρ αιθεριωδες αναλυομενων παντων, την ὁλην ουσιαν εις πυρ μεταβαλλειν, οἱον εις σπερμα, και παλιν εκ τουτου αποτελεισθαι την διακοσμησιν. Antonin. XI, 1. την περιοδικην παλιγγενεσιαν

Diese Veränderungen werden in gewißen bestimmten Zeitpunkten geschehen, die uns Nemesius genauer bestimmt; wenn die Planeten, sagt er, in eben daßelbe Himmels-Zeichen zurückkommen, in dem sie bey dem Anfange der Welt standen: dann wird der Untergang der Welt da seyn, und dann wird auch eine neue Schöpfung wieder vorgenommen werden. *) Aus dem Stobäus sehen wir, daß diese Zeit bey den Alten das große Jahr genannt wurde; **) und daß man über die Länge der Zeit, die hierunter begriffen wird, nicht einig war. Der Stoiker Diogenes nahm 365 solcher Jahre dazu an, als in einem einzigen herakli-

 tischen

γενεσιαν των ὁλων. Nemes. de nat. hom. c. 38. γινεσθαι την αποκαταστασιν του παντος ουχ ἁπαξ, αλλα πολλακις, μαλλον δε εις απειρον και ατελευτητον.

*) Nemes. de nat. hom. c. 38.

**) Stobaeus ecl. phys. p. 21. γινεσθαι τον λεγομενον μεγαν ενιαυτον, ὁταν οἱ αστερες επι τους αυτους, αφ' ὡν ηρξαντο της κινησεως, αφικωνται τοπους.

tischen Jahre enthalten sind. *) Das heraklitische Jahr kann kein gewöhnliches Sonnen-Jahr seyn, denn aus der Geschichte wusten die Stoiker wohl, daß drey hundert Jahre vor ihrer Zeit keine Welt-Verbrennung geschehen war. Wir müßen also eine Zeit von 18000 Sonnen-Jahren dazu annehmen, denn so viel begriff nach dem Stobäus das heraklitische große Jahr in sich. Diese nun mit 365 multiplicieret, geben eine ungeheure Zahl von 6,570,000 gewöhnlichen Jahren.

Die erneuerte Welt wird gerade so wie die vorige.

Die nach dieser Zeit erneuerte Welt wird wiederum gerade eben so, wie sie vorher war, nach allen Begebenheiten, Menschen und Thieren; es wird wieder ein Plato, ein Sokrates gebohren werden, alle Menschen werden dieselben Schicksale erfahren, dieselben Verrichtungen vornehmen, und dies wird sich auch bis auf die geringsten Kleinigkeiten erstrecken.

*) Stobaeus l. c. διογενης ὁ ϛωικος εκ πεντε και ἑξηκοντα και τριακοσιων ενιαυτων τοσουτων, ὁσος ην ὁ καθ' ἡρακλειτον ενιαυτος.

strecken. *) Den Grund setzt Nemesius darin, daß die Gestirne sich wiederum auf dieselbe Art wie vorher bewegen werden. **) Man könnte hieraus die Vermuthung nehmen, daß die Stoiker den Sternen einen Einfluß in die Schicksale der Menschen zugeschrieben haben; allein wenn man erwägt, daß von einem solchen Einfluße sonst bey ihnen nichts gesagt wird, und daß es ihrem Grund-Satze von der genauen Verknüpfung aller Dinge in der Welt gerade entgegen ist, ein blindes Astrologisches Fatum zu glauben: so sieht man bald, daß hier von einem philosophischern Sinne dieses Lehr-Satzes die Rede ist. Die Erneuerung der Welt geschieht durch dieselben Ursachen, aus derselben Materie, nach denselben mechanischen Gesetzen, nach welchen der vorige Welt-Bau vollendet wurde; es muß also auch alles eben so wieder erscheinen, wie es vorhin war.

 Jn

*) Nemes. l. c. Euseb. l. c. Lactant. div. inst. VII, 23.

**) Nemes. l. c. των αϛερων ὁμοιως παλιν φερομενων.

In so ferne nun die Sterne an diesem Welt-Baue Antheil haben; indem sie nemlich durch ihre Wärme die Ausbildung der Welt befördern; und in so ferne dieselbe Bewegung der Gestirne folglich dieselben Wirkungen auf die Erde hervorbringt; in so ferne kann ein Stoiker auch sagen, daß die Palingenesie der Welt sich nach den Sternen richtet.

Durch die Verbrennung der Welt wird alles Uebel vertilgt,*) denn dadurch werden alle Elemente und alle diejenigen Substanzen in der Welt, in welchen es jetzt befindlich ist, in das ursprüngliche künstliche Feuer, das ist, in Gott selbst verwandelt, in dem kein Uebel sich finden kann. Aus diesem Grunde behauptet vermuthlich Seneka, daß bey der Erneuerung der Welt und nach der allgemeinen Ueberschwemmung die neuen Menschen beßer seyn werden, als die jetzigen, solche nemlich, die von keinem Laster etwas wißen; daß aber mit der Zeit die Bosheit wiederum einreißen werde.

*) Plur. adv. Stoic. p. 1067. ὁταν εκπυρωσωσι τον κοσμον, κακον ουδ᾽ ὁτιουν απολειπεται.

werde. *) Auch diese Lehre scheint nicht ursprünglich auf stoischem Boden gewachsen zu seyn, denn schon Heraklit konnte und muste sie annehmen, wenn er nicht eine gäntzliche Vernichtung der Welt nach ihrer Verbrennung zugeben wollte. Die Zusätze von dem schönen Zustande der Welt in ihren Frühlings-Jahren, und der Wiederbringung aller Dinge, scheinen fast den Stoikern eigenthümlich zu seyn, denn, so viel ich mich jetzt erinnere, sagt kein anderer unter den Alten etwas davon.

Bey dem, was in allen diesen Lehren hypothetisch und willkührlich angenommen ist, darf ich mich wol jetzt nicht aufhalten, da ich schon oben die Grund-Sätze, aus denen es herfließt, beurtheilt habe. Nur das kann ich nicht unbemerkt laßen, daß auch diese Verbrennungen und Erneuerungen der Welt alle nach physischen Gesetzen und Ursachen geschehen, daß nicht die geringste Spur hierin vorkommt, als ob Gott durch seinen freyen Willen hieran Antheil habe. Wie weit

*) Sen. Nat. Qu. III, 30.

Wie weit dieses alles von der Wahrheit entfernt ist, wißen diejenigen, denen aus neuern Untersuchungen bekannt ist, daß aller Mechanismus nicht zureicht, von den Welt-Begebenheiten, am wenigsten von ihrer Entstehung, Grund anzugeben, und daß auch die gewöhnlichsten Natur-Gesetze sich nicht blos aus den Kräften der Körper und Materie ableiten laßen.

Das künstliche Feuer ist belebt.

Oben haben wir gesehen, daß das künstliche Feuer, welches die Welt erzeugt, auch die Seele hervorbringe und belebt sey, hiezu setze ich jetzt noch einen aus dem Cicero genommenen Beweis: *) die Hitze in der Welt, sagt er, bewegt sich durch ihre eigene Kraft, sich selbst bewegen aber ist, wie Plato bewiesen hat, eine Eigenschaft der Seele; es folgt also, daß diese Hitze oder dieses Feuer eine Seele ist. Da nun eben diese Hitze die ganze Welt gebildet hat und erhält; da ferner die ganze Welt nur ein einziger einem thierischen ähnlicher Körper ist; so muß dieses Feuer nothwendig die Seele

*) Cic. de N. D. II, 12.

Seele der Welt, und folglich die Welt beseelt seyn. *) Hieraus läßt sich ferner schließen, daß die Welt ein Thier ist, **) daß sie folglich Vernunft und Weisheit besitzt, denkt und begehrt. ***)

Die Welt ist beseelt.

Die Sophisten und Skeptiker wandten ihre ganze Subtilität an, diesen Satz vornehmlich deswegen zu bestreiten, weil auf ihn die Lehre vom Daseyn Gottes, und der durch seine Weisheit erschaffenen Welt, von den Stoikern gebauet wurde; und dadurch wurden die Stoiker in die Nothwendigkeit gesetzt, ihn nicht nur als eine Folge ihrer vorher angenommenen Grund-Sätze; sondern auch als eine auch außer dem Systeme wahren Lehre zu beweisen. Diesen Bemühungen haben wir folgende Gründe für ihn zu verdanken: 1) Ein vernünftiges Wesen ist beßer als ein nicht vernünftiges, nun aber ist nichts beßer als die Welt, also ist sie vernünftig.

*) Laert. VII, 142. εμψυχον ὁ κοσμος.

**) Laert. l. c. ζωον ὁ κοσμος. 143. ουσιαν εμψυχον και αισθητικην. Antonin. V, 30. Cic. Ac. qu. IV, 34. mundum habere mentem.

***) Cic. de N. D. II, 22. Laert. l. c.

nünftig. *) Auf eben diese Art, setzt Cicero hinzu, wird bewiesen, daß die Welt weise und glücklich ist, denn Dinge, die diese Eigenschaften besitzen, sind besser als diejenigen, die sie nicht besitzen. Durch diesen Schluß beweist auch Laertz, daß sie ein Thier ist, denn ein Thier ist beßer als ein lebloses Wesen. **) 2) Kein Theil eines empfindungslosen Ganzen kann empfinden, nun aber giebt es Theile der Welt, die empfinden, also empfindet die ganze Welt. ***) 3) Nichts lebloses und unvernünftiges kann etwas belebtes und vernünftiges hervorbringen, nun aber bringt die Welt belebte und vernünftige Wesen hervor; sie ist also belebt und vernünftig. †) Mit etwas veränderten Worten drückt Sextus diesen Schluß so aus: alles, was den Saamen eines vernünftigen Wesens aus sich hervorbringt, ist auch selbst vernünftig: nun aber bringt die Welt Saamen vernünftiger

*) Cic. de N. D. II, 8.

**) Laert. VII, 143. Sext. adv. phys. I. sect. 104.

***) Lactant. diu. inst. II. 6.

†) Lactant. l. c.

nünftiger Thiere hervor; sie ist also vernünftig. *) 4) Wenn aus einem Oel-Baume harmonisch spielende Flöten wüchsen: würde man denn wol zweifeln, ob in ihm eine Wißenschaft, die Flöte zu spielen, enthalten wäre? Warum soll denn also die Welt nicht für belebt und weise gehalten werden, da sie belebte und weise Wesen hervorbringt? **) Zu diesen Schlüßen des Zeno fügt Cicero noch drey andere weitläuftigere, aus der Natur der Welt selbst hergenommene, Beweise hinzu, und diese dienen das zu bestätigen, was ich oben von der Ableitung dieser Lehre aus ihren ersten Grund-Sätzen gesagt habe. 1) Alle Dinge in der Welt, die Nahrung genießen und wachsen, haben eine gewiße Wärme in sich, ohne die nichts erhalten werden und wachsen kann; denn alles, was warm und feuriger Natur ist, wird durch seine eigene innere Kraft bewegt, das aber, was wächst, hat gleichfalls eine gewiße sich selbst gleiche Bewegung, dadurch Pflan-

*) Sext. adv. phys. sect. 101.

**) Cic. de N. D. II, 8.

Pflanzen und Thiere erhalten werden. Hieraus folgt, daß die Wärme eine belebende Kraft hat. *) Daß diese Wärme durch die ganze Natur ausgegoßen ist, sehen wir daraus, daß alles, was wächst, durch sie wachsen muß, daß sie auch sogar im Waßer eingeschloßen ist, weil es gefriert, sobald sie von ihm getrennt wird. Auch die Luft ist nicht ohne Wärme, ob sie gleich von Natur kalt ist, denn sie entsteht aus dem Waßer durch die Kraft der im Waßer enthaltenen Wärme, wie man an einem siedenden Keßel sieht. **) Diese die ganze Welt erhaltende Wärme kann nicht ohne Empfindung seyn, denn jedes Geschöpf in der Welt enthält einen gewißen Theil in sich, der an ihm der vornehmste und vortrefflichste ist; dieses ist im Menschen der vernünftige Geist; in den Thieren etwas der Vernunft ähnliches, und auch in den Pflanzen giebt es einen gewißen vornehmsten Theil. In der ganzen Welt muß folglich auch ein gewißer bester, vollkommenster, die Herrschaft über sie führender Theil

*) Cic. de N. D. II, 9. **) Ibid. c. 10.

Theil seyn; und, weil dieser Theil in allen Geschöpfen das vollkommenste ist, auch die gröste mögliche Vollkommenheit besitzen. Nun aber lehrt uns die Erfahrung, daß in gewißen Theilen der Welt Empfindung und Vernunft ist, also müßen diese auch Eigenschaften desjenigen Theiles seyn, der die ganze Welt regiert, aber in einem weit höhern Grade, als sie es bey andern Wesen in der Welt sind. Folglich ist die Welt weise, weil dasjenige Wesen, welches alle andere in sich begreift, an Vollkommenheit der Vernunft sie alle übertreffen muß. Hiezu kommt noch, daß die Wärme der Welt weit reiner, beweglicher, und folglich auch weit geschickter ist, Empfindung zu haben, als diejenige, die in uns lebt. Es ist daher ungereimt, zu sagen, daß die Thiere und Menschen diese Wärme in sich haben, durch sie empfinden und leben, und daß dem ungeachtet die Welt, die von eben dieser aber weit vollkommnern Wärme regiert wird, ohne Empfindung ist. *)

2) Die

*) Ibid. cap. 11.

2) Die Welt ist unleugbar beßer als irgend ein anderes Wesen; denn so wie kein Theil unsers Körpers größer ist, als das Ganze: so ist auch kein Theil der Welt beßer als die Welt. Ist aber dies: so ist die Welt weise, weil sonst der Mensch, der doch nur ein Theil der Welt ist, eben dadurch, daß er vernünftig ist, beßer als die Welt seyn würde. *)
3) Eben dieses erhellet auch aus der Stufen-Leiter der Natur; ganz unten stehen die Gewächse, die keine Empfindung, sondern blos Wachsthum haben; dann kommen die Thiere, die Empfindung, willkührliche Bewegung, und Begierden haben; darauf folgen die Menschen, die über dieses alles noch Vernunft besitzen. Die vierte und höchste Stufe aber ist unstreitig diejenige, die von solchen Wesen eingenommen wird, welche vermöge ihrer eigenen Natur gut und weise sind. Ein solches vernünftiges Wesen muß nothwendig in der Welt seyn, denn in jedem besondern Dinge in der Welt giebt es etwas höchstes und voll-

kommt-

*) Ibid. cap. 12.

kommenes. Folglich ist die Welt weise, und mit Vernunft begabt. *)

Obgleich die Lehre, daß die Welt ein Thier, das beste Thier, und folglich vernünftig ist, älter ist als Zeno: so glaube ich doch den Alten nicht Unrecht zu thun, wenn ich behaupte, daß die Beweise, mit denen die Stoiker sie unterstützen, ursprünglich stoisch sind. Weder Plato, der im Timäus diesen Satz gleichfalls behauptet, noch irgend ein anderer, hat ihn mit solchen und so weitläuftig aus einander gesetzten Gründen unterstützt. Die Beweise, die Sokrates beym Xenophon gebraucht, sind gleichfalls bey weitem nicht so durchgedacht, und so demonstrativisch vorgetragen.

Auch die Sterne leben und empfinden.

Es läßt sich schon zum voraus vermuthen, daß sie hier noch nicht stehen geblieben seyn werden, da sie einmahl einen noch weiter führenden Satz angenommen hatten, und da sie vornehmlich, aus nothwendiger Gefälligkeit gegen den grossen Haufen, seine Götter auch zu den ihrigen zu machen suchten. Eben die

*) Ibid. cap. 12, 13.

Wärme, die feurige Natur, um derentwillen sie die ganze Welt für weise und empfindend hielten, glaubten sie auch in den Sternen wahrzunehmen; es war also natürlich, daß sie auch diese für empfindende und denkende Wesen annahmen. Die Sterne, sagen sie, sind, wie uns zween von unsern Sinnen lehren, feuriger Natur, das Auge zeigt uns ihren feurigen Glantz, und das Gefühl ihre Wärme. Sie werden ferner im Aether erzeugt, der aus dem subtilsten und kräftigstem Feuer besteht, sie sind also feurig, folglich empfindend und weise. *) Ihre beständige und unaufhörliche ordentliche Bewegung giebt uns gleichfalls einen hinlänglichen Grund an die Hand, sie für empfindend und denkend zu halten. Denn nichts kann sich auf eine gewiße festgesetzte und schickliche Art bewegen, ohne durch einen vorher überdachten Entschluß dazu angetrieben zu werden, vornehmlich wenn, wie dies der Fall bey den Gestirnen ist, es keine äusere Macht giebt, von der es dazu könnte gezwungen

*) Cic. de N. D. II, 25.

gen werden. Folglich bewegen sie sich durch ihre eigene Natur, das ist freywillig, und mit Empfindung. *)

Daß diese Beweise für uns keine überzeugende Kraft mehr haben, und nicht zu den Grad der Evidentz gebracht sind, den sie haben müßen, um auch einen hartnäckigen Gegner wenigstens zum Nachdenken zu bewegen, darf ich wol nicht beweisen. Eben so wenig ist es nöthig zu erinnern, daß sie aus ihren Grund-Sätzen richtig genug gefolgert haben; von dem Unterschiede aber der Platonischen und Stoischen Welt-Seele glaube ich noch einige Anmerkungen hinzufügen zu müßen. Die Stoische Welt-Seele ist das alles belebende, alles aus sich erschaffende Feuer, folglich die erste Ursache aller Dinge, und Gott selbst; die Platonische hingegen ist ein von Gott erschaffenes Wesen, und also wegen ihrer großen Vollkommenheiten zwar göttlicher Natur, aber doch nicht Gott selbst. Die Stoische Welt-Seele ist ewig, unerschaffen; die Platonische hingegen erschaffen; die

Unterschied der Stoischen und Platonischen Welt-Seele.

*) Ibid. c. 16.

die erstere ist ewig, unvergänglich; die letztere hingegen nicht ewig, und auch durch Gottes Macht vergänglich; die erstere ist von der Welt unzertrennlich, durch das Band der Nothwendigkeit an die Materie geknüpft; die letztere hingegen hängt durch keine Nothwendigkeit ihrer Natur mit der Welt und der Materie zusammen. Beyde kommen darin mit einander überein, daß sie die Welt beleben, regieren, in Bewegung erhalten, und die Natur-Kräfte unterstützen. Plato und Zeno haben das mit allen Alten gemein, daß sie sich die ganze Welt als ein ungeheures Thier vorstellen, das aus einem einzigen Körper, und einer einzigen das Ganze belebenden und bewegenden Seele besteht. Eine ungeheure, fast alle Vorstellungs-Kraft übersteigende Idee für uns; für sie aber, die ohne optische Werkzeuge von der Größe der Welt nicht den zehnten Theil erkannten, die höchstens die Erde und den Mond für bewohnte Körper, alle übrigen Sterne aber für bloße Feuer-Funken hielten, lange nicht so ungeheuer. Daher hatte sie auch

etwas

etwas ihnen weit anzüglichers und wahrscheinlichers, als sie es uns haben kann, die wir unendliche solche und noch größere Welt-Systeme mit Recht annehmen, als dasjenige ist, in dem wir uns mit der Erde herumwältzen, und die wir folglich zwischen ihnen allen die genaue Verbindung nicht denken können, die zwischen den Gliedern eines thierischen Körpers nothwendig seyn muß. Die frühe Entstehung dieser Vorstellung zeigt deutlich, daß sie ihren Ursprung der noch ungeübten, und von der Vernunft noch nicht geleiteten zügellosen Phantasie, eines noch nicht ausgebildeten Volkes zu verdanken habe. Denn ein solches Volk sucht alles auf sich selbst zurückzuführen, alles mit sich zu vergleichen, und findet auch da Aehnlichkeiten, wo der Denker nicht den Schatten davon sieht. Die Regelmäßigkeit der Bewegung der Gestirne, ihre Aehnlichkeit mit den Bewegungen, die von Ueberlegung und Nachdenken herrühren, der Mangel anderer sichtbaren sie erklärenden Ursachen, dazu noch das geglaubte Chaos, welches durch eine ge-

 wiße

wiße belebende Kraft in Ordnung gebracht war, und der hieraus gezogene Schluß, daß diese belebende Kraft im Chaos wohne, folglich auch durch die ganze Welt wie eine Seele sich erstrecke; dieses waren vermuthlich die Data, die die Einbildungs-Kraft der nur noch halb denkenden Menschen auf die Aehnlichkeit zwischen der Welt und einem Thiere führten.

Die Welt-Seele durchdringt alles.

Die natürliche Folge aus den Sätzen: das Feuer ist die Welt-Seele, und dieses Feuer ist das einzige wirkende Principium aller Dinge: ist ohne Zweifel diese, daß die Welt-Seele ewig ist. *) Eben so folgt auch aus den oben angeführten Stellen des Cicero, worin er zeigt, daß die Welt durch Wärme erhalten und regiert werde; wie auch daraus, daß die Luft dasjenige Wesen ist, welches der rohen Materie ihre besondern Gestalten und Eigenschaften mittheilt; daß die Welt-Seele alle und jede Körper in der Welt durchdringen, und durch das Ganze ausge-

*) Laert. VII, 156. την του ὁλων ψυχην αφθαρτον ειναι.

ausgedehnt seyn muß. *) Die Alten haben uns zwar nicht ausdrücklich berichtet, daß die Stoiker die beyden letztern Sätze aus den erstern gefolgert haben; allein ich glaube, die Sache ist offenbahr genug, um als wahr erkannt zu werden.

Doch durchdringt die Welt-Seele nicht alle Körper auf gleiche Art, einige nur als bloße Kraft, andere aber auch als Vernunft. **) Antonin führt hier noch ein drittes Mittel-Glied an, nemlich die Seele, ***) und hierin stimmt Sextus mit ihm überein, †) es folgt also, daß Laertz die Seele entweder übersehen hat, oder daß sie durch einen Fehler der Abschriften ausgefallen ist. Wenn wir das

aber nicht auf gleiche Art.

*) Laert. VII, 138. Antonin. VIII, 54.

**) Laert. VII, 138. διηκοντος του νου — δἰ ὡν μεν μαλλον, δἰ ὡν δε ἡττον, δἰ ὡν μεν γαρ ὡς ἑξις κεχωρηκεν, ὡς δια των οστων και νευρων, δἰ ὡν δε ὡς νους, ὡς δια του ἡγεμονικου.

***) Antonin. VI, 14. τα ὑπο ἑξεως η φυσεως συνεχομενα, λιθους, ξυλα — τα ὑπο ψυχης, οιον ποιμνας — τα ὑπο λογικης ψυχης.

†) Sext. adv. phys. I. sect. 81.

oben von der ἕξις gesagt, verglichen mit dem, was Cicero von den drey Stufen der natürlichen Dinge, und Plutarch von der alles bildenden Kraft der Luft, nach den schon angeführten Stellen, sagen, hiemit zusammenhalten: so werden wir uns diese drey Stufen auf folgende Art erklären können: 1) einige Dinge durchdringt die Welt-Seele als Kraft, das ist: bey einigen thut sie durch die Luft weiter nichts, als daß sie der in ihnen enthaltenen Materie gewiße eigenthümliche Beschaffenheiten und Kräfte mittheilt, daß sie den Stein hart, den Knochen fest und dauerhaft macht. 2) Andere durchdringt sie als Seele, das ist, ein gewißer Theil der Welt-Seele, der sich in ihnen aufhält, macht, daß sie empfinden und leben. 3) Noch andere durchdringt sie als vernünftige Seele (νοῦς), das ist, sie verursacht durch einen Theil von sich, daß diese Dinge denken und vernünftig handeln.

So gut auch diese Lehre aus ihren Grund-Sätzen zu folgen scheint, so enthält sie doch etwas, das ihnen widerspricht;

spricht; denn die Welt-Seele ist nur ein Wesen, kann folglich nicht widersprechende Eigenschaften haben, nicht zugleich vernünftig und unvernünftig, belebt und leblos seyn, daher auch nicht in einigen Dingen Leben verursachen, andere unbelebt laßen; einige zu unvernünftigen, andere zu vernünftigen Geschöpfen machen. Ist die ganze Welt-Seele weise und vernünftig: so müßen es auch alle ihre Theile, folglich auch die seyn, die die leblosen und unvernünftigen Geschöpfe durchdringen, das heist, auch diese müßen leben, denken, und vernünftig seyn.

Sitz der Welt-Seele.

Oben hat uns Cicero bewiesen, daß die Welt einen sie regierenden vornehmsten Theil, ein ἡγεμονικον in der Sprache der Stoiker haben muß; und daß dieses ἡγεμονικον die Welt-Seele selbst ist. Es frägt sich nun, von welcher Natur ist dieses? Darin kommen alle überein, daß seine Substantz ein feuriges Wesen ist, aber über die Theile der Welt, in welchen es sich aufhält, sind sie nicht völlig einstimmig. 1) Chrysipp sagt

bald,

bald, es ist der Himmel, bald, es ist der reinste Theil des Aethers. *) 2) Posidonius, es ist der Himmel. **) 3) Cleanth, es ist die Sonne. ***) 4) Einige ungenannte, es ist die Erde. †) Die drey ersten Meynungen kommen in dem Wesen der Welt-Seele überein, und gehen nur in Ansehung ihres vorzüglichen Wohnsitzes von einander ab. Auf welchen Gründen die letzte sich stützt, finde ich nirgends; sie scheint sogar dem ganzen Systeme zu widersprechen; denn die Erde, die unter allen Elementen das schwerste und unthätigste ist, und am wenigsten vom Grund-Feuer in sich hat, scheint, ohne alle ihre Grund-Sätze umzustoßen, zum Aufenthalte der Welt-Seele nicht geschickt zu seyn.

Alles in der Welt ist aufs beste eingerichtet.

Da die Welt-Seele weise und vernünftig ist, und da sie alles in der Welt gemacht hat: so wird man mit Recht erwarten, daß sie hieraus die auch schon vom Plato und andern Alten geglaubte Folge-

*) Laert. VII, 139. Euseb. de Praep. Eu. XV, 15.

**) Laert. l. c.

***) Laert. Euseb. ll. cc. †) Euseb. l. c.

Folgerung gezogen haben, daß in der Welt alles auf das beste und ordentlichste eingerichtet ist. Dieser Satz läßt sich auf eine zwiefache Art beweisen, 1) aus Erfahrungen, und 2) aus dem Grund-Satze, daß der Urheber der Welt ein weises und wohlthätiges Wesen ist. Beyde Arten gebrauchten die Stoiker: die erste, wenn sie so schloßen: die Welt ist entweder nach gewißen Regeln der Ordnung eingerichtet, oder sie ist ein unordentliches absichtloses Gemische von Körpern. Das letzte kann nicht seyn; denn wie ist es möglich, daß in dem Baue des Menschen Ordnung und Absicht, in der ganzen übrigen Welt aber Unordnung herrsche? Wie reimt sich dies zu der genauen überall beobachteten Abtheilung, Vermischung und Harmonie der Dinge? *) Ferner: es läßt sich nicht zeigen, daß etwas in der Welt hätte beßer gemacht werden können, als es gemacht ist; denn so bald man etwas verbeßern will, verschlimmert man es entweder, oder man verlangt auch

*) Antonin. IV, 27.

auch etwas unmögliches. *) Die andere: wenn sie so schliessen: die Welt ist dasjenige Wesen, welches alle in ihm enthaltene Substanzen hervorbringt und erhält; wenn also die Theile der Welt durch die weise Natur regiert werden: so wird es auch die ganze Welt; und wenn das ist: so wird sie auf die beste Art regiert, denn man kann an ihrer Regierung nichts mit Grunde tadeln, indem das beste, was aus den Elementen gemacht werden konnte, würklich daraus gemacht worden ist. **)

Die Welt ist nicht die Wirkung des Ohngefährs.

Aus diesem Grunde behaupteten sie auch, daß kein Thier auf der Welt, so unnütz und verächtlich es auch zu seyn schiene, ohne würklichen Nutzen da wäre; daß auch die Wanzen den Nutzen brächten, daß sie uns aufweckten; daß auch die Mäuse uns erinnerten, nichts nachläßig hinzuwerfen, und daß die Pfauen deswegen da wären, weil die Natur sich bestrebte, Schönheit und Mannichfaltigkeit

*) Cic. de N. D. II, 34.

**) Cic. de N. D. II, 34.

keit hervorzubringen. *) Dieser einmahl festgesetzten Ordnung in der Welt bedienten sie sich mit vielem Scharfsinne gegen die Epikureer und andere Atheisten, und bemühten sich, daraus zu beweisen, daß die Welt unmöglich durch ein bloßes Ungefähr, durch einen blinden Zusammenfluß der Atomen hätte entstehen können. Wenn die Werke der Natur beßer sind als die der Kunst, und wenn die Kunst ohne Vernunft und Plan nichts hervorbringt: so kann die Natur nicht ohne Vernunft und Klugheit handeln. Wie schickt es sich zusammen, ein Gemählde für ein Werk der Kunst zu halten; die Bewegung eines in der Ferne seegelnden Schiffes der Kunst zuzuschreiben; bey dem Anblicke eines Sonnenzeigers oder einer Waßer-Uhr zu glauben, daß die Stunden durch Kunst angezeigt werden; und dabey anzunehmen, daß die Welt, die alle diese Künste, und die Künstler, in sich enthält, nicht nach den Regeln der Vernunft handele?

In

*) Plut. de rep. Stoic. p. 1044.

In diesen Betrachtungen liegt unstreitig viel vortreffliches und scharf gedachtes, und auch wir bedienen uns mancher hieher entlehnter Gründe für die Existentz und Weisheit Gottes; auch Leibnitz hat seine beste Welt nach diesen, oder Platonischen Urbildern geformt. Die Lehre von der besten Welt hatte schon vor den Stoikern Plato angenommen, ja es finden sich so gar beym Thales einige Spuren davon; aber weder Thales noch Plato haben sich der Gründe bedient, die hier die Stoiker gebrauchen. Plato sieht sie, wie Leibnitz, blos als eine Folge der Weisheit und Güte Gottes an; die Stoiker aber bemühen sich auch, aus dem Welt-Baue selbst zu beweisen, daß alles auf das beste eingerichtet ist; nur Schade, entweder daß sie blos bey dem allgemeinen Raisonnement stehen geblieben, oder auch daß die Anwendungen deßelben auf besondere Fälle verlohren gegangen sind, daher glaube ich mit Recht dieses als etwas den Stoikern eigenes, und von ihnen zuerst erfundenes ansehen zu können.

Hat

Vom Fato.

Hat die Welt-Seele, oder mit stoischen Ausdrücken, die Natur die ganze Welt gebildet, und erhält sie sie immer in ihrem Zustande: so kann nichts darin geschehen, welches ihren Gesetzen entgegen ist. *) Hierzu noch dieses genommen, daß in der Welt nichts ohne Ursache geschehen kann, giebt die Folge, daß jede Wirkung von einer Ursache, diese Ursache wieder von einer andern abhängt, so lange bis man zur ersten Ursache hinaufkommt. Alle Begebenheiten also in der Welt hängen zusammen, und alle Substanzen wirken mit einander zusammen, um gewiße Wirkungen hervorzubringen. **) Das folgende fließt immer richtig aus dem vorhergehenden, denn es ist in der Welt nicht blos eine Nebeneinandersetzung der Dinge; sondern eine vernünftige Verbindung. ***) Denn die

*) Plut. de rep. Stoic. p. 1010.

**) Antonin. IV, 40. παντα παντων των γινομενων συναιτια.

***) Antonin. IV, 45. VI, 38. VII, 9. Sen. de prov. 5.

die vortreffliche Ordnung und Zusammenfügung aller Dinge in der Welt bringt gleichfalls eine eben so schöne Zusammenfügung und Ordnung aller gegenwärtigen und künftigen Begebenheiten hervor, so daß nicht alles aus blinden absichtslosen Ursachen aus einander folgt, und auf einander wirkt; sondern daß Weisheit, Absicht und Vernunft aus allen Begebenheiten hervorleuchtet. Den Satz: die Natur hat diesem Menschen Krankheit, Verstümmelung, oder sonst etwas zugeschickt, muß man eben so verstehn, als den: der Arzt hat diesem das Reiten, oder ein kaltes Bad verordnet. *)

Eine natürliche Folge hieraus ist, daß nichts zufälliger Weise, das heißt, ohne eine vorhergehende hinreichende Ursache geschieht. Den Einwurf, den man hingegen machte, daß wir oft, wenn uns zwey völlig gleiche Dinge vorgelegt werden, eines von ihnen zufälliger Weise und ohne Ursache wählen, und daß es folglich in der Seele eine gewiße Kraft giebt,

*) Antonin. V, 8.

giebt, die ohne äusere Gründe, blos nach ihrem Gutdünken wählt (επελευϛικη δυναμις), beantwortete Chrysipp so: es giebt immer eine hinlängliche Ursache unserer Wahl, aber wir sind uns ihrer nicht allemahl bewust, und bilden uns irrig ein, daß wir ohne zureichenden Grund blos nach Gutdünken gewählt haben, eben so, wie es allemahl hinlängliche uns aber unbekannte Ursachen giebt, die die Würfel so und nicht anders fallen machen.*) Eben diese Auflösung haben nachher Leibnitz, und mit ihm andere gebraucht, ein Beweis ihrer vorzüglichen Güte!

Vermöge dieses ewigen Zusammenhanges der Begebenheiten, aus dem alles, was geschieht, herfließt,**) enthält schon das gegenwärtige, den Saamen des künftigen in sich,***) und daher ist auch schon vom Anfange der Welt her jedem Menschen alles bestimmt, was ihm begegnen soll.

*) Plut. de rep. Stoic. p. 1045.

**) Cic. de N. D. III, 6. I, 20. Sen. de prov. 5.

***) Antonin. IV, 36. σπεgμα παν το ον, του εξ αυτου εσομενου.

soll. *) Diese Vorherbestimmung geht sogar bis in alle Ewigkeit hinauf, **) theils, weil die Natur oder die Welt-Seele eher an uns gedacht, und für uns gesorgt hat, als sie uns bildete, ***) theils auch, weil, wie wir schon gesehen haben, die λογοι σπερματικοι, oder der Saamen und die Gesetze, nach denen die Welt regiert und gemacht wird, schon in dem alles belebenden Feuer von Ewigkeit her enthalten sind.

Dieses alles zusammen drücken die Stoiker kurtz so aus: es geschieht alles dem Schicksale gemäß, †) und definiren das Schicksal: es ist der Grund, nach dem das geschehene geschehen ist, das, was geschieht, geschieht, und das künftige geschehen wird; oder auch; es ist eine Kette von Ursachen, das ist, ihre Ver-

*) Anton. IV, 26. απ᾽ αρχης σοι συγκαθειμαρτο και συνεκλωθει παν το συμβαινον.

**) Antonin. X, 5.

***) Sen. de Ben. VI, 23.

†) Laert. VII, 149. καθ᾽ ειμαρμενην παντα γινεσθαι. Cic. de N. D. III, 6.

Verknüpfung und Ordnung; *) oder die Ursache oder das Gesetz der Welt. **) Diese Definitionen sind aus dem schon gesagten deutlich: sie gaben aber noch andere, die das Wesen des Schicksals genau bestimmen sollten: Chrysipp sagte, es ist eine luftige oder geistige Kraft, die die Welt nach einer gewißen Ordnung regiert; ***) und Zeno, es ist eine die Materie auf eine einförmige und regelmäßige Art bewegende Kraft. †) Da wir schon wißen, daß das Feuer, verbunden mit der Luft, alle Körper in der Welt hervorbringt, ihnen gewiße Formen und Eigenschaften mittheilt, daß diese beyden Wesen zusammen die ganze Welt hervorgebracht haben, und noch erhalten: so können wir leicht abnehmen, daß diese luftige oder geistige Kraft nichts

 an-

*) Plut. de plac. I, 28.

**) Plut. ibid. Laert. l. c. Gellius VI, 2.

***) Plut. l. c. δυναμις πνευματικη ταξει του παντος διοικητικη. Stobaei ecl. phys. p. 12.

†) Stob. l. c. δυναμις κινητικη της ὑλης κατα ταὐτα και ὡσαυτως.

anders, als das Grund-Feuer, verbunden mit der Luft, ist.

Das Fatum ist eine physische Nothwendigkeit.

Nehmen wir nun noch hiezu folgende Sätze: die Welt schließt alle Saamen künftiger Begebenheiten in sich, und diese Saamen sind eigentlich das, was das Fatum ausmacht; *) die Natur ist eine den Gesetzen und Natur der Elemente sich gemäß bewegende Kraft, die in gewißen bestimmten Zeiten ihre Wirkungen hervorbringt; **) und endlich; aus der ersten Materie entsteht alles, vermittelst des Feuers nach mechanischen Gesetzen, nach welchen sich auch die Verbrennung und Palingenesie der Welt richtet: so werden wir nicht mehr zweifeln können, daß das stoische Schicksal nicht eine gewiße physische Nothwendigkeit sey.

Allein,

*) Plut. de plac. I, 7. κοσμου εμπεριειλη φοτος παντας τους σπερματικους λογους, καθ' ὀυς πάντά καθ' ἑιμαρμενην γινεται.

**) Laert. VII, 148. εςι φυσις ἕξις εξ αὐτης κινουμενη κατα σπερματικους λογους, αποτελουσα τε και συνεχουσα τα εξ αυτης εν ὡρισμενοις χρονοις.

Cf Diog. L. ~~VIII~~ VII, 149; Cic. de nat. deor. III, 6; Senec. de Prov. V; ep. 77; 88; Plut. de repugn. Stoic. II, p 1056 F ...

Allein, kann man sagen, wie reimt sich dies zu der oben aus dem Antonin angeführten und zu manchen andern Stellen, die uns ausdrücklich sagen, daß die Welt und also auch das Schicksal eine Wirkung Gottes ist? Liegt nicht hierin ein offenbahrer Widerspruch? Freylich Widerspruch genug, den sie nirgends gehoben, vielleicht auch nicht einmahl gefühlt haben. Beschönigen läßt sich zwar dieses dadurch, daß man sagt, Gott, der alle Elemente in sich schloß, habe seine Entschließungen nicht anders als ihrer Natur gemäß nehmen können, und also das zu thun beschloßen, was die Natur der Dinge von ihm fordert. Dadurch aber ist der Widerspruch noch nicht gehoben, denn wenn man sagt, alles hängt vom göttlichen Willen ab: so verlangt man einen freyen, unabhängigen, nicht durch physische Nothwendigkeit gezwungenen Willen.

Noch mehrere Bestätigung erhält der Satz: das stoische Schicksal besteht blos in einer physischen Nothwendigkeit, dadurch, daß man noch folgende Lehren mit

 ihm

und Gell. N.A. 11,2; Arr. diss. I,12;

ihm vergleicht: das Schicksal ist unveränderlich: *) ein unaufhaltsamer Strom reißt Götter und Menschen dahin; und zwingt auch die Götter durch seine Nothwendigkeit: **) das Schicksal reißt alles durch eine große ewige Nothwendigkeit mit sich fort. ***) Denn ist das Schicksal in dem Wesen der Materie selbst gegründet, und folgen alle Begebenheiten in der Welt, wie oben gezeigt ist, so aus ihrer Natur, wie das Wachsen des Bartes und der grauen Haare aus der Natur des Menschen fließen; so kann es nicht anders als nothwendig und unveränderlich seyn, und Gott selbst muß, sobald er den Anfang des Welt-Baues gemacht hat, dem Strome des Schicksals folgen; ja er hat auch nicht einmahl die Macht, den Welt-Bau anzufangen oder aufzuhalten, weil, wie oben gleichfalls gezeigt ist, dieses alles in festgesetzten, in der Natur der Materie selbst gegründeten, Perioden geschieht und geschehen muß.

Gegen

*) Plut. de rep. Stoic. p. 1056. Gellius VI, 2.

**) Sen. de prov. 5.

***) Sen. ep. 77, 88.

Gegen diese Nothwendigkeit wurden, wie theils aus dem Cicero,*) theils auch aus dem Plutarch und Gellius **) erhellet, von allen Seiten her Einwürfe gemacht, deren wichtigster ohne Zweifel der war: daß ein solches Schicksal alle Freyheit und Tugend vernichtet. Weil dieser Einwurf die Grund-Veste der ganzen stoischen Moral erschütterte: so bemühte sich Chrysipp aus allen Kräften, ihn zu schwächen, und unterschied daher die vollständigen von den Hülfs-Ursachen. ***) Die erstern, sagte er, machen die Wirkung allemahl nothwendig, die letztern aber bringen sie zwar auch hervor, aber auf keine unvermeidliche Weise, und folglich haben wir die Begierden und den Beyfall in unserer Gewalt, wenn gleich die äusern Ursachen außer unserm Wirkungs-Kreise liegen. †) Gellius erklärt die Art, wie sie dies ausgeführt haben, etwas deutlicher: wenn un-

Das Fatum streitet nicht mit der Freyheit.

*) Cic. de fato.

**) Plut. de rep. Stoic. Gell. l. c.

***) Plut. de rep. Stoic. p. 1056. Cic. de fat. 18.

†) Cic. l. c.

unsere Seelen, sagt er, von Anfang an gut gebildet sind: so werden sie von der äusern Macht des Schicksals wenig gerührt; wenn sie aber durch die Natur ungeschickt, roh, gebildet sind, wenn keine Wißenschaften sie gebeßert haben: so stürzen sie sich durch ihren eigenen Leichtsinn und Unwißenheit in beständige Vergehungen und Irrthümer. Denn so wie eine Walze, die man bergab wirft, sich durch ihre eigene Natur immer weiter fortwälzt, nicht aber durch den fortdauernden Anstoß desjenigen, der ihr die erste Bewegung gegeben hat: so bewegen sich auch unsere Seelen in ihren Begierden und Beyfall nach ihrer eigenen Natur fort, nicht durch die Macht des Schicksals, ob sie gleich durch das Schicksal von außen die erste Veranlassung dazu bekommen. *) Der Sinn dieses Gleichnißes ist, wo ich nicht irre, dieser: die Natur einer Walze bringt es mit sich, daß sie sich leicht fortbewegt; die hingegen eines viereckten Stei-

nes,

*) Gellius VI, 2.

nes, daß er sich schwer fortbewegt. Eben die Kraft also, die eine Walze weit forttreibt, bringt einen viereckten Stein nicht weit. So verhält es sich auch mit unseren Seelen; die Macht des Fati wirkt auf alle gleich stark, aber die Seelen sind nicht alle von der Natur auf eine gleiche Art eingerichtet, einige sind durch ihre innere Stärke den viereckten Steinen gleich, und über diese hat das Schicksal wenige Macht; andere aber gleichen den Walzen, und auf diese hat es viele Gewalt. Wenn also das Schicksal gleich auf uns wirkt: so haben wir doch durch unsere eigene Natur Macht, ihm zu widerstehen, die Begierden und den Beyfall zu regieren, und so die Gewalt des Fati zu schwächen. Mit einem Worte, Chrysipp vertheidigt hier, daß, obgleich alle Begebenheiten vorher bestimmt und nach dem Zusammenfluße der Ursachen geordnet sind, doch diese Ordnung und diese Ursachen uns nicht wider unsern Willen zu guten oder bösen Menschen machen; sondern daß unsere eigene Einwilligung dazu kommen müße, wenn uns das

Schick-

Schicksal zu gewißen Handlungen bewegen soll.

Aus dieser Schwierigkeit wickelt sich also Chrysipp glücklich los; aber er bedachte nicht, daß er hier den Haupt-Grund-Satz des ganzen Welt-Baues, auf dem sich das Fatum selbst gründet, über den Haufen warf; denn eine Ordnung der Ursachen und Wirkungen, die sich auf die ersten Elemente stützt, und die aus der Natur selbst der wirkenden und leidenden Principien der Natur folgt, kann keine andere als eine solche Nothwendigkeit seyn, dadurch alle Freyheit gäntzlich aufgehoben wird, die Ursachen wirken nicht, weil sie zusammentreffen, oder zusammengestellt sind; sondern weil sie nicht anders als zusammentreffen konnten, und vermöge ihrer Natur, ihres Wesens zusammentreffen musten. Die von ihm angenommenen Hülfs-Ursachen sind also solche, die der oben bewiesenen Ordnung und Folge der Dinge durchaus widersprechen, die zwar derjenige annehmen kann, der die Welt für eine Wirkung eines freyen weisen Wesens

sens hält, aber nicht der, der alles aus der unveränderlichen Natur der Körper und Elemente ableitet.

Aus diesen Betrachtungen laßen sich nun leicht folgende Sätze über die Natur des stoischen Schicksals abziehen: 1) Auf der einen Seite enthält es eine physische und geometrische Nothwendigkeit aller Welt-Begebenheiten, 2) auf der andern hingegen eine Vorherbestimmung, die auch die Freyheit des Willens nicht ausschließt, und die Begebenheiten zwar gewiß aber nicht nothwendig macht. Die absolute Nothwendigkeit suchten die Stoiker, so viel möglich war, von ihrem Fato zu entfernen, und theilten daher die Welt-Begebenheiten in solche ein, die nothwendig, und solche, die nicht nothwendig geschehen. *) Zu den letztern rechneten sie auch ohne Zweifel alles, was durch Zufall, Glück und Entschliessung des freyen Willens würklich gemacht wird, und bemühten sich daher, den Zufall und das Schicksal mit einander zu verei-

*) Augustin. de Civ. Dei V, 10.

vereinigen.*) Hieraus zogen sie die Folge, also gehören die Entschließungen unsers freyen Willens zu denjenigen Dingen, die der Nothwendigkeit nicht unterworfen sind, und folglich enthält das Schicksal keine absolute Nothwendigkeit. Wenn also die Frage aufgeworfen wird, was haben die Stoiker eigentlich unter ihrem Schicksale verstanden? so kann man nicht mit Brucker, Thomasius, und fast allen Neuern antworten: eine bloße blinde Nothwendigkeit; man kann aber auch auf der andern Seite nicht sagen: ein solches Fatum, wie das Leibnitzische oder vernunftmäßige; sondern man muß allen diesen Zeugnißen zu folge annehmen, daß sie durch einen Widerspruch beydes mit einander vertheidigt haben.

Es giebt auch unvernünftige Thiere.

Die Folge der Materien führt uns von den Welt-Begebenheiten zu den in der Welt enthaltenen Geschöpfen, und zwar den beseelten. Gegen diejenigen unter den Alten, die die Abtheilung der Thiere in vernünftige und unvernünftige bezwei-

*) Plut. de plac. I, 29.

bezweifelten, bemühten sich die Stoiker, durch zween Gründe zu beweisen, daß es auch unvernünftige Thiere geben muß. Denn 1) wir sehen, daß jedes Ding in der Welt nicht ohne ein ihm entgegengesetztes ist, dem sterblichen steht das unsterbliche, dem vergänglichen das unvergängliche, dem körperlichen das unkörperliche entgegen. Da nun das vernünftige existirt: so muß auch das unvernünftige da seyn, damit nicht dieses Glied in der Kette der Natur allein fehlen möge. *) 2) Wenn alle Thiere Vernunft haben: so kann keine Ausübung der Gerechtigkeit in der Welt statt finden, denn vertilgen wir die Thiere und gebrauchen sie: so thun wir ihnen Unrecht: gebrauchen wir sie nicht und laßen sie leben: so thun wir es uns, weil wir ohne sie nicht bequem, oder auch gar nicht leben können, indem wir den Nutzen, den sie uns sowol in Ansehung der Nahrung als auch der andern Bequemlichkeiten verschaffen, nicht entbehren können,

*) Plut. de sollertia animal. p. 960.

nen, ohne zugleich unsere Cultur fahren zu laßen.*)

Die Seele ist materiell.

Von dem, was sie über die Thiere überhaupt philosophiert haben, ist uns nichts übrig geblieben, außer einigen Betrachtungen über die Seele, die aber mehr die moraliche als die thierische Seele überhaupt zu betreffen scheinen. Da alles, auch sogar die Welt-Seele, bey ihnen körperlich ist: so wird man schon erwarten, daß auch unsere Seelen von keinem höhern Range bey ihnen seyn werden. Sie sagen ausdrücklich, daß sie Körper sind,**) und beweisen dies mit drey Gründen: 1) Cleanth schloß so: wir werden unsern Eltern nicht nur dem Körper, sondern auch der Seele nach in Ansehung der Leidenschaften, Sitten und Neigungen ähnlich; nun aber kann Aehnlichkeit und Unähnlichkeit nicht anders als zwischen Körpern sich finden; also ist die Seele ein Körper. Dieser Schluß ist von keiner sonderlichen Erheblichkeit; der andere, der mit einem Epikurischen

*) Ibid. p. 964.

**) Nemes. de nat. hom. cap. 2.

rischen Argumente übereinkommt, schließt scheinbarer. 2) Kein unkörperliches Wesen kann mit einem körperlichen zugleich leiden, und kein körperliches mit einem unkörperlichen, sondern nur Körper mit Körper. Nun aber leidet die Seele zugleich mit dem Körper, und der Körper zugleich mit der Seele; denn wenn die Seele sich schämt: so wird der Körper roth, blaß hingegen, wenn sie sich fürchtet, also ist die Seele ein Körper. 3) Der dritte Grund ist vom Chrysipp: der Tod, sagt er, ist eine Trennung des Leibes von der Seele, nun aber kann nichts unkörperliches von einem Körper getrennt werden, weil das unkörperliche den Körper nicht berührt; also ist die Seele ein Körper.

Nach stoischen Begriffen schloßen diese Beweise vollkommen richtig; denn da sie unter dem unkörperlichen nichts anders verstanden als gewiße Relationen der Körper, Zeit, Raum, Ort, und da diese Dinge keine Substanzen, sondern nur Accidenzen sind: so kann unmöglich die Seele als unkörperlich gedacht werden.

Zu voreilig aber folgerten sie daraus, folglich ist sie ein Körper, denn es war noch nicht ausgemacht, ob es nicht Substanzen geben könnte, die keine Ausdehnung und Solidität hätten. Zu dieser Folgerung wurden sie durch den gleichfalls zu voreilig angenommenen Grund-Satz verleitet, daß alles entweder körperlich oder unkörperlich seyn muß; ein Satz, der auch bey uns, aber in einer veränderten Bedeutung, als Grund-Satz gilt, und deßen Gebrauch daher auch, was auch die Zweifler dagegen sagen mögen, bey uns richtiger ist, als er es bey ihnen war.

Wesen der Seele.

Wenn also die Seele ein Körper ist: zu welcher Gattung von Körpern gehört sie denn? Wir wollen die verschiedenen Berichte aufzählen: 1) einige sagen, sie ist Luft,*) 2) andere, sie ist Feuer,**) 3) noch andere, sie ist eine warme Luft.***)

Da

*) Laert. VII, 156. πνευμα. Sen. ep. 50. Hermiae irrisio philosophorum.

**) Cic. Ac. qu. I, 11.

***) Laert. VII, 157. πνευμα ενθερμον. Plut. de plac. IV, 3. Nemes. de nat. hom. c. 2.

Da diese letzte Meynung die beyden erstern vereinigt: so werde ich wol nicht irren, wenn ich sage, daß sie die Seele für ein aus Luft und Feuer zusammengesetztes Wesen gehalten haben.

Beweise dieses Satzes finde ich nirgends angeführt; man sieht aber leicht, daß er eine Folge des oben angezeigten Grund-Satzes ist, der das Feuer als das wirksamste und beweglichste Wesen zur Welt-Seele, und die Luft zu derjenigen Kraft macht, die die Materie bildet, und ihr gewiße Eigenschaften mittheilt. Dies erhellet deutlich daher, daß sie alle thierische Seelen als Theile der Welt-Seele ansehen. *)

Alle Seelen sind Theile der Welt-Seele.

Sie hatten einmahl einen wesentlichen Unterschied zwischen vernünftigen und unvernünftigen Thieren angenommen, und diesen Unterschied in die Natur der Seele selbst gesetzt, weil sie noch nicht auf die scharfsinnigen Untersuchungen unserer neuern Materialisten gekommen waren, die uns lehren, daß die Verschiedenheit der Organisation den ganzen Unterschied

*) Laert. VII, 156.

zwischen Menschen und Vieh ausmacht. Hiedurch wurden sie, ohne es gewahr zu werden, zu einer ihren Grund-Sätzen widersprechenden Folgerung geleitet, denn sie konnten nicht umhin, für die vernünftigen Thiere eine gemeinschaftliche vernünftige, und für die unvernünftigen eine gemeinschaftliche unvernünftige Seele anzunehmen. *) Sie sahen nicht, daß sie hiedurch die allgemeine Welt-Seele zugleich zu einer vernünftigen und unvernünftigen Seele machten, und ihr eine Eigenschaft beylegten, die sich zu der ihr oben zugeschriebenen Weisheit und Vollkommenheit nicht schickt.

Erst nach der Geburt bekommen wir die Seele.

Die Seele bekommen wir erst, nachdem der Körper schon gebildet ist, der Saame, sagt Antonin, wird an seinen Ort geworfen, dann bildet ihn eine andere Ursache zum Kinde; diesem giebt die Mutter durch den Mund Nahrung; und dann kommt noch eine andere Ursache hinzu,

*) Antonin. IX, 8. εις τα αλογα ζωα μια ψυχη διῄρηται, εις δε τα λογικα, μια νοερα ψυχη μεμερισται. XII, 30.

zu, die dem Kinde Empfindung, Begierde und Leben mittheilt. *) Hieraus ist klar, daß das Kind die Seele erst nach seiner Geburt bekömmt. **) Zum Beweise dieses Satzes führen sie die Aehnlichkeit zwischen Kindern und Eltern an. ***) Plutarch hat diesen Beweis nicht weiter aus einandergesetzt; man sieht aber leicht, daß er ohngefähr so eingerichtet werden muß: bekommen die Kinder die Seele schon vor ihrer Geburt: so kann sie nicht von den Eltern die Neigungen und Sitten annehmen, weil sie schon ausgebildet, und folglich nach einem andern Modell geformt ist, als die der Eltern, also muß die Seele die Kinder erst nach der Geburt beleben.

Die Seele ist eine Ausdünstung

Dieses erhellt noch deutlicher daraus, daß die Seele ihrer Natur nach nichts anders als eine Ausdünstung des Blutes

*) Antonin. X, 26.

**) Plut. de rep. Stoic. p. 1053. γινεσθαι την ψυχην ὁταν το βρεφος αποτεχθη.

***) Plut. l. c.

des Blutes. tes ist. *) Aber wie stimmt dies mit dem überein, daß sie ein Feuer und ein Theil der Welt-Seele ist? Sehr gut, denn das Blut ist warm, also von dem ätherischen Feuer der Welt-Seele durchdrungen. Aus dem Blute dünsten wegen der Leichtigkeit des Feuers immer einige Theilchen aus, und diese machen die Substanz der Seele aus. Allein diese Seele soll ja auch zugleich Luft seyn, wie kömmt dies mit den Ausdünstungen des Blutes überein? Auch dieses sehr gut; denn Chrysipp sagt, die Seele entsteht nach der Geburt des Kindes durch eine von der Luft verursachte Abkühlung. **) Die Luft hat, wie oben schon gesagt ist, die Kraft, den Körpern ihre Eigen-

*) Antonin. V, 33. το ψυχαριον αναθυμιασις αφ᾽ ἁιματος VI, 15. τοιουτος δη τε και αυτη ἡ ζωη ἑκαϛου, ὁιον ἡ αφ᾽ ἁιματος αναθυμιασις. Euseb. de praep. Eu. XV, 21. ζηνωνι και κλεανθει — Φησασι του ϛερεου σωματος ειναι την ψυχην αναθυμιασιν.

**) Plut. de rep. Stoic. p. 1053. γινεσθαι την ψυχην — καθαπερ ϛομωσει, περιψυξει του πνευματος.

Eigenschaften mitzutheilen, die Ausdünstungen des Blutes sind von sehr beweglicher und flüchtiger Natur, sie können also ohne eine äusere Ursache nicht zusammen bleiben, es muß also ein Körper hinzukommen, der ihnen eine Festigkeit und Dauerhaftigkeit giebt. Dazu nun ist die Kälte der Luft am geschicktesten, diese bildet folglich, sobald sie durch den Athem eingesogen wird, die Seele zu einem dauerhaften, zusammenhangenden Körper. Folgende Worte Plutarchs bestätigen diese Erklärung: die Seele ist sehr warmer Natur, und besteht aus sehr feinen Theilen, sie laßen sie durch eine Erkältung und Verdickung entstehen, die durch eine Art der Verhärtung sie verwandelt, und zu einem empfindenden Wesen macht. *)

In dieser Lehre von der Natur der Seele folgen die Stoiker gröstentheils den ältern Philosophen aus der Pythagorischen

*) Plur. adv. Stoic. p. 1084. ἡ ψυχη θερμοτατον εστι δηπου και λεπτομερεστατον, ποιουσι δε αυτην τῃ περιψυξει και πυκνωσει του σωματος, οιον στομωσει etc.

rischen Schule, die gleichfalls die Seele für ein feuriges aus dem Blute ausdünstendes Wesen ansahen. Ob aber diese die Bildung der Seele durch Kälte gleichfalls so erklärt haben, läßt sich nicht entscheiden, weil uns von ihrem Systeme zu wenig übrig geblieben ist.

Die Seele ist sterblich.

Der natürliche Schluß aus allen diesen Eigenschaften der Seele zusammengenommen, ist ohne Zweifel der, daß sie vergänglich ist, und dies behaupteten auch die Stoiker ausdrücklich. *) Von dem einzigen Panätius finde ich angemerkt, daß er diesen Satz bewiesen habe; ohne Zweifel haben es auch die übrigen ältern Stoiker gethan, denn er hängt mit ihren übrigen Lehren sehr genau zusammen, ihre Beweise sind aber verlohren gegangen. Die zween Beweise des Panätius lauten so: 1) Alles, was einen Anfang hat, hat auch ein Ende; nun aber haben die Seelen einen Anfang, welches aus ihrer Aehnlichkeit mit den See-

*) Laert. VII, 156. Euseb. de praep. Eu. XV, 20. την ψυχην γεννητην και φθαρτην λεγουσι.

Seelen der Eltern erhellet, also vergehen sie auch. 2) Alles was Schmerz leiden kann, kann auch krank werden; alles was krank werden kann, ist vergänglich; nun leiden die Seelen Schmerz, also sind sie vergänglich. *)

Dauern die Seelen noch nach dem Tode fort?

Hier entsteht nun die Frage, vergehen sie mit dem Körper zugleich, oder dauren sie noch nach dem Tode fort? Alles was uns von Nachrichten von den alten Stoikern übrig geblieben ist, stimmt darin überein, daß die Seelen nach dem Tode noch einige Zeit fortdauern; **) daß nicht alle in der Länge dieser Dauer übereinstimmen; denn Cleanth ließ alle Seelen bis zur Verbrennung der Welt, ***) Chrysipp aber nur die der Weisen allein bis an diesen Zeitpunkt existiren; †) und führte zur Ursache an, daß nicht alle Seelen stark genug sind, eine

*) Cic. Tusc. qu. I, 32.

**) Laert. VII, 156. μετα θανατον επιμενειν την ψυχην. Cic. Tusc. qu. I, 31, 32.

***) Laert. VII, 157.

†) Laert. l. c.

so lange Dauer auszuhalten. *) Länger als bis an den allgemeinen Brand kann keine Seele dauern, weil alsdenn alle Körper zusammen gemischt werden, und die Eigenschaften verlieren, dadurch sie zu Körpern gewißer Art werden. **)

Da schon die alten Stoiker über diesen Punkt nicht völlig einig waren, und da nothwendig die Einwürfe der Epikureer gegen die Unsterblichkeit der Seele, die selbst aus denjenigen Sätzen hergenommen waren, die sie gleichfalls annahmen, ein großes Gewicht bey ihnen haben musten; da endlich auch Panätius den Epikureischen Weg, gegen die Unsterblichkeit zu disputieren, betreten hatte: so war es fast nothwendig, daß die neuern Stoi-

*) Plut. de plac. phil. IV, 7. οἱ στωικοι εξιουσαν sc. την ψυχην των σωματων, ὑποφερεσθαι, την μεν ασθενεστεραν ἁμα τοις συγκριμασι γινεσθαι (ταυτην δ' ειναι την των απαιδευτων) την δ' ισχυροτεραν, οἱα εστι περι τους σοφους, και μεχρι της εκπυρωσεως. Sen. Consf. ad Marc. c. 26.

**) Antonin. IV, 14. αναληφθησῃ εις τον λογον τον σπερματικον κατα μεταβολην.

Stoiker, die sich überhaupt nicht so gar genau an die alten Lehren banden, wankend gemacht, und bald der Lehre des Zeno, bald der des Chrysipps und Panätius sich nähern musten. Daher finden wir auch beym Antonin und Seneka eine sehr große Unbeständigkeit, wenn sie auf diesen Satz kommen. Bald reden sie so, als ob sie den Untergang der Seele gleich nach dem Tode glauben; *) bald, als ob sie ihre Fortdauer annehmen; **) bald endlich, als ob sich hierüber gar nichts gewißes sagen ließe. ***)

Es giebt keine Unter-Welt.

Nicht zufrieden, dem Zeno die Unsterblichkeit der Seele zu schenken, giebt ihm auch Laktantz die ganze Platonische und mythische Lehre von den Belohnungen und Bestrafungen in der Unterwelt; †) die Stoiker, sagt er, lehren, daß die Seelen der Menschen nach dem Tode fortdauern,

*) Antonin. II, 17. V, 4, 13. Sen. ep. 102, 71.

**) Sen. Conf. ad Marc. 26. ep. 102, 117. Antonin. IV, 21.

***) Sen. ad Polyb. c. 27. ep. 65. Antonin. III, 3, VII, 32. VIII, 25, 58.

†) Lactant. div. inst. VII. 7.

dauern, daß die der Guten zu den himmlischen Wohnungen, daher sie gekommen sind, als reine, glückliche, und von allem Leiden entfernte Seelen zurück kehren, aber auch in gewiße glückliche Gegenden versetzt werden, wo sie unaussprechliche Wonne genießen; daß die der Bösen hingegen, weil sie sich durch gottlose Begierden befleckt haben, zwischen den sterblichen und unsterblichen Wesen in der Mitte stehen, und durch Ansteckung der fleischlichen Begierden einige Schwachheit an sich tragen; da sich nun diese durch die Länge der Zeit ihnen gäntzlich einverleibet hat: so werden diese Seelen dadurch zwar nicht vernichtet, weil sie göttlicher Natur sind; aber doch der Pein fähig gemacht. *) Eben diese Meynung schreibt auch der so genannte Origenes in seinen philosophumenis den Stoikern zu. **) Ohne Zweifel haben beyde hier den Plato und Zeno verwechselt, denn 1) erhellet aus den Worten selbst, daß dies Platonische, nicht Stoische Ideen sind, 2) haben

*) Ibid. VII, 20.

**) Origenis philosophum. c. 21.

ben beyde sich eines ähnlichen Fehlers in einem noch offenbahrern Falle schuldig gemacht, indem sie den Stoikern nebst dem Pythagoras so gar die Präexistenz der Seelen, und die Seelen-Wanderung zuschreiben. Laktanz sagt davon so: andere lehren, daß die Seelen nach dem Tode fortdauern, und dies sind vornemlich die Pythagoreer und die Stoiker — Denn da sie den Einwurf fürchteten, die Seelen haben einen Anfang, also auch ein Ende: so behaupteten sie, daß sie keinen Anfang hätten, von außen in die Körper kämen, und von einem Körper in den andern wanderten. *) Eben dies sagt auch Origenes am angeführten Orte. 3) Kein einziger unter allen ältern und glaubwürdigern Schriftstellern sagt das geringste von Strafen und Belohnungen im stoischen Systeme. 4) Cicero endlich sagt ausdrücklich, daß die Stoiker alles, was von einem Zustande nach dem Tode in der Mythologie gelehrt wurde, für Erdichtungen gehalten hätten, die kaum alten Weibern glaublich wären.

Son-

*) Lactant. div. inst. III, 18.

Sonderbar ist es bey den erhabenen Gesinnungen von der menschlichen Natur, die die Stoiker hatten, immer, daß sie hier den Plato verlaßen, und die Seele vergänglich machen; man hätte, nach unserer Art zu denken, vielmehr erwarten sollen, daß sie die stärksten Vertheidiger der Unsterblichkeit seyn musten, da sie die eifrigsten Vertheidiger der strengsten Tugend waren. Ein Beweis, daß man nicht allemahl aus Verderbnis des Herzens an Unsterblichkeit der Seele zweifelt, oder sie leugnet! Allein genauer erwogen, ist es offenbahr, daß sie ohne einen sichtbaren Widerspruch zu begehen, und ihre ganze Physiologie umzustoßen, keine Unsterblichkeit im eigentlichen Verstande lehren konnten. Denn da durch den allgemeinen Brand der Welt alle Körper in ein einziges Chaos verwandelt werden, und alle Eigenschaften verlieren, die sie zu Körpern gewißer Art machen; da überdem die Seele durch die erkältende Luft zur Seele wird: so konnte sie unmöglich in der Verbrennung ihre besondere Existentz als Seele behalten. In das

Grund-

Grund-Feuer kehrt sie zwar zurück, und wird daher nicht gäntzlich vernichtet, aber sie verliert doch dadurch alles Bewußtseyn, alle Erinnerung an vorige Zeiten, weil sie nicht mehr ein eigener für sich bestehender Körper bleibt, sondern ein Theil des Grund-Feuers wird.

Die verschiedenen Seelen-Kräfte, die wir durch Erfahrung entdecken, veranlaßten fast alle Alten die Seele in mehrere Theile zu zerlegen, Zeno nahm ihrer die gröste Zahl, nehmlich acht an; die fünf Sinne, das Vermögen zu reden, das zu zeugen, und endlich das zu denken; oder das ἡγεμονικον. *) Unter diesen ist der denkende Theil der vornehmste, und hat seinen Sitz im Herzen. **) Wegen seiner Sonderbarkeit wurde dieser Satz mit mancherley Beweisen unterstützt, unter denen folgende noch den grösten Schein haben, 1) die Rede ist eine Wirkung des Verstandes, und kommt aus dem Verstande, wo also die Rede herkommt, da muß auch der Sitz des Verstandes

Die Seele besteht aus acht Theilen.

*) Laert. VII, 157. Stobaei ecl. phys. p. 109.

**) Laert. VII, 159.

standes seyn; nun aber kommt diese nicht aus dem Gehirne, sondern aus dem Rumpfe, also wohnt auch da der Verstand. *) 2) Die Wirkungen der denkenden Kraft, hauptsächlich die Affekten, empfinden wir in der Brust und im Herzen, also hat auch da der denkende Theil der Seele seinen Aufenthalt. **)

Alle hängen mit dem denkenden Theile zusammen.

Von dem denkenden Theile der Seele an gehen die übrigen sieben durch den ganzen Körper herum, so wie die Arme eines Polypus sich von seinem Mittelpunkte an ausbreiten; ***) das Gesicht ist eine Luft (πνευμα), die sich von dem denkenden Theile an bis an das Auge erstreckt, das Gehör eine Luft, die sich von dem denkenden Theile an bis an das

Ohr

*) Galen. de dogm. Hippocr. II. fol. III. edit. Ald. φωνη δια φαρυγγος χωρει — ὅθεν δε ὁ λογος, και φωνη εκειθεν χωρει, λογος δε απο διανοιας χωρει, ὥς'ουκ εν τῳ ενκεφαλῳ εστιν ἡ διανοια etc.

**) Galen. ibid. fol. 123. ἅπαντες ανθρωποι των της διανοιας παθων αισθανονται κατα γε τον θωρακα και την καρδιαν etc.

***) Plut. de plac. IV, 4. 21.

Ohr erstreckt u. s. w. *) Hieraus läßt sich folgende stoische Art, die äusern Empfindungen zu erklären, ableiten: von dem denkenden Theile der Seele an bis an die äusern Organe erstrecken sich gewiße Strahlen einer feinen Luft; diese übertragen der Seele die außer dem Körper vorgehenden Veränderungen, und machen, daß sie sie empfindet. Hätten sie aus der Anatomie die Nerven und ihre Mitwirkung zur Empfindung gekannt: so würden sie diese Theorie sehr gut entweder in die von Lebens-Geistern, oder auch in die von einem feinen Aether, oder sonst etwas den neuern Hypothesen ähnliches haben verwandeln können.

Man sieht ferner hieraus, daß die Stoiker die Seele durch den ganzen Körper ausgedehnt annehmen, denn das Vermögen zu hören, zu sehen, u. s. w. sind nicht blos durch Organe wirkende Vermögen, sondern würkliche Theile der Seele.

Die

*) Idem.

In dem auch Einbildungskraft ꝛc. sich befindet.

Die Gedanken, Begierden, die Einbildungskraft, der Beyfall, und die Empfindungen haben ihren Sitz in dem denkenden Theile der Seele. *) Es frägt sich: sind die Begierden und Affekten, die vom Plato und Pythagoras als besondere Theile der Seele angesehen werden, dies auch bey den Stoikern; oder sind sie nur gewiße Modificationen und Eigenschaften der Denkkraft? Plutarch sagt das leztere ausdrücklich; dasjenige in unserer Seele, was die Affekten und unvernünftigen Triebe in sich schließt, spricht er, ist nicht vermöge seiner Natur von dem vernünftigen Theile der Seele verschieden; sondern es ist eben derselbe Theil, der gantz in den Affekt sich verwandelt, und deswegen unvernünftig genannt wird, weil die Vernunft durch die gar zu sehr überhand nehmende Begierde zu unvernünftigen Handlungen hingerißen wird; denn der Affekt ist eine schlechte zügellose Vernunft, die durch ein schlechtes und falsches Urtheil Stärke

*) Stobaei ecl. phyſ. p. 109. Laert. VII, 159. Plut. de plac. IV, 21.

ke gewonnen hat. *) Deutlicher drückt dieses Seneka mit folgenden Worten aus: der denkende Theil der Seele ist nicht von den übrigen getrennt, und sieht die Affekten nicht als außer sich vorgehende Dinge an, sondern er verwandelt sich selbst in den Affekt — Affekten und Vernunft sind nur dadurch von einander unterschieden, daß sich die Seele bey den ersten in einen schlechten, bey der letztern hingegen in einen beßern Zustand versetzt. **)

Diesem ungeachtet reden doch manchmahl Seneka und Antonin so, als ob die Seele würklich in den vernünftigen und unvernünftigen Theil getheilt würde; ich weiß, sagt der erstere, daß auch der Weise aus zween Theilen besteht, deren einer vernünftig — der andere aber unvernünftig ist. ***) Antonin macht noch mehrere Theile; er läßt den Menschen aus dem Körper, der Seele und der Vernunft bestehen; dem Körper giebt er die Empfindung, der Seele die Affekten, und der

*) Plut. de virtut. moral. p. 441.

) Sen. de ira I, 8. *) Sen. ep. 71.

der Vernunft die festen Grund-Sätze. *) Um diese einander entgegen stehend scheinende Meynungen vereinigen zu können, ist uns aus der stoischen Psychologie zu wenig übrig geblieben. Aus einigen Fragmenten des Plutarch sehen wir deutlich, daß die Alten über diese und ähnliche Fragen stark disputiert, und daß auch die Stoiker hieran Antheil genommen haben; wie sie aber ihre Sätze erklärt und bewiesen haben, darüber wird bey allen Alten ein tiefes Stillschweigen beobachtet.

Diese Eintheilung der Seele in acht Theile, oder Kräfte, und die damit verknüpfte Behauptung, daß sie nur ein einziges Wesen ausmachen, ist aller Wahrscheinlichkeit nach den Stoikern eigen. Keiner sonst nahm so viele Theile an, und keiner behauptete, daß alle auf das innigste verknüpft wären, und in der einzigen Denkkraft ihren Sitz hätten. Plato, Aristoteles, und Pythagoras scheinen alle, was auch Salmasius in den Anmerkungen zum Simplicius dagegen sagen mag, eine

*) Antonin. III, 16. VII, 16.

eine würklich in verschiedene, dem Orte nach von einander getrennte Theile abge-sonderte Seele angenommen zu haben.

Die Vernunft ist ein Theil Gottes.

Obgleich die ganze Seele ein Theil des göttlichen Wesens ist: so wird doch die Vernunft (ἡγεμονικον) wegen ihrer grössern Vollkommenheit vorzüglich göttlich,*) ja sogar Gott selbst genennet.**) So eine erhabene Idee uns dies auf der einen Seite von dem menschlichen Geiste giebt; so klein und verächtlich wird sie auf der andern. Denn diese so göttliche und erhabene Vernunft ist doch im Grunde nichts, als ein bischen durch kalte Luft zur Consistenz gebrachtes ätherisches Feuer; sie ist eben so vergänglich, als die allerschlechtesten Dinge in der Welt, und sie ist von keiner beßern Materie, als die Seelen aller übrigen Thiere. Von dem verächtlichsten Insekte hätten sie ihrem Systeme zu folge eben diese prächtig klingenden Ausdrücke gebrauchen müßen,

 denn

*) Sen. Conf. ad Helv. c. 6. ep. 66. Antonin. II, 1. V, 27.

**) Antonin. III, 16. XII, 26. Arrian. I, 14.

denn auch dieses hat einen Theil des göttlichen Wesens in sich.

Drittes Hauptstück.

Von Gott.

Eintheilung der Theologie.

Eben diese Bemerkung kann man auch auf die Lehre von Gott anwenden; nichts klingt auf der einen Seite erhabener, als die Ausdrücke, die von der göttlichen Vorsehung, Güte und Weisheit gebraucht werden; nichts aber ist auf der andern unbedeutender, als eben diese Ausdrücke, wenn man sie auf ihren wahren Sinn zurückführt, und einsieht, daß alle diese vortrefflichen Eigenschaften blos durch Mechanismus der Materie wirken, und von aller Freyheit gänzlich entblößt sind. Nichts desto weniger muß man gestehen, daß auch hier manche scharf gedachte Lehren vorkommen, daß sie die Ungereimtheiten ihrer Theologie sehr geschickt zu verbergen gewußt haben. Sie theil-

theilten die ganze Lehre von Gott in vier Abtheilungen, in deren ersten sie die Existenz Gottes bewiesen, der andern die göttlichen Eigenschaften zeigten, der dritten von der Regierung der ganzen Welt, und der vierten von der Sorge Gottes für die Menschen handelten. *) Ich glaube diese Ordnung, theils weil sie an sich gut, theils auch, weil sie stoisch ist, beybehalten zu müßen.

Beweise des Daseyns Gottes.

In ihrem ganzen Systeme ist kein mit mehreren Beweisen unterstützter Satz, als der: es ist ein Gott; theils, weil sie aus den göttlichen Eigenschaften mächtige Bewegungs-Gründe zur Tugend hernahmen; theils auch, weil sie gegen scharfsinnige Gegner, die Akademiker nemlich, die Pyrrhonisten und Eleatischen Atheisten sich vertheidigen musten. Ich will sie, so viel mir möglich ist, aufzuzählen suchen: 1) Es ist die gemeine Meynung aller Nationen, daß es Götter giebt, und diese hat sich unzählige Jahrhunderte hindurch allgemein erhalten. Wäre sie falsch: so müste sie durch die Länge der Zeit,

*) Cic. de N. D. II, 2.

Zeit, die die irrigen Meynungen verschlingt, und nur die wahren erhält, schon lange vertilgt worden seyn. Es ist ferner diese Uebereinstimmung des ganzen menschlichen Geschlechts ein Beweis, daß der Glaube an Gott dem Menschen so natürlich ist, daß er mit Recht unter die Zahl der Grund-Wahrheiten aufgenommen zu werden verdient. Man kann also aus ihm richtig schließen, es existiren Götter. *) 2) Hiezu kömmt noch, daß in den Geschichtbüchern viele Fälle aufgezeichnet stehen, in welchen die Götter den Menschen erschienen sind; 3) daß die Götter ihr Daseyn durch Vorhersagungen künftiger Dinge zu erkennen geben, und 4) daß die Wahrsager (haruspices) die Kunst besitzen, künftige Dinge zu verkündigen. Diese sind Ausleger des göttlichen Willens, nun aber können keine Ausleger des göttlichen Willens seyn, wenn keine Götter sind, also existieren Götter. **)

Diese

*) Ibid.

**) Cic. de N. D. II, 2, 3, 4.

Diese vier Beweise, die durch die Religion der Alten ein großes Gewicht bekamen, haben es für uns nicht im geringsten mehr, und werden daher mit Recht für die schwächsten unter allen gehalten. Die von der Uebereinstimmung aller Nationen haben auch noch einige Neuere, aber mit wenigem Glücke vorgebracht; und unter veränderter Gestalt sind auch die übrigen nur in einem andern Falle aufgeführt worden. Die Grund-Sätze, worauf sie sich stützen, sind unverwerflich, denn wenn es wirkliche Prophezeihungen giebt, und wenn Gott wirklich jemanden erschienen ist: so muß nothwendig ein Gott seyn. Die gröste Frage aber bleibt dabey immer, sind auch die Erscheinungen, die dafür ausgegeben werden, wahr: und sind die Vorherverkündigungen so beschaffen, wie sie es seyn müßen, um einen überzeugenden Beweis daraus führen zu können? Dies konnten die Stoiker von den ihrigen nicht zeigen, und folglich galten diese Schlüße für Denker nichts.

5) Der fünfte Beweis schließt beßer; er ist aber doch auch für unsere Zeiten noch lange nicht durchdringend genug eingerichtet, er ist vom Chrysipp, und lautet so: wenn es in der Natur etwas giebt, das durch menschliche Macht und Klugheit nicht ausgerichtet werden kann: so giebt es ein Wesen, das beßer ist als der Mensch. Nun aber können die Gestirne und ihre Ordnung von keinen Menschen hervorgebracht werden, also ist dasjenige Wesen, welches dies alles gemacht hat, beßer als der Mensch; folglich muß es Gott seyn. Denn wenn kein Gott ist: so ist in der Natur nichts beßers als der Mensch, weil er allein das vortrefflichste unter allen, die Vernunft besitzt. Es ist ferner ein unsinniger Stolz, zu glauben, daß nichts in der Welt beßer sey, als der Mensch; denn wenn man ein schönes Haus sieht: so kann man unmöglich glauben, daß es für Katzen und Mäuse gebauet sey; würde es nun nicht eben so lächerlich seyn, zu glauben, daß die so große Pracht, Mannichfaltigkeit und Schönheit der Welt für uns, und nicht

nicht für die unsterblichen Götter zur Wohnung bereitet sey? Auch die natürliche Ordnung der Dinge in der Welt, und der damit verbundene Zuwachs an Vollkommenheit kann uns überzeugen, daß es beßere Wesen geben muß, als wir sind; denn die am niedrigsten liegende, und mit der dicksten Luft umgebene Erde, kann nicht die höchsten möglichen Geistes-Vollkommenheiten hervorbringen. Endlich kann uns auch unsere eigene Geistes-Kraft überzeugen, daß es noch ein höheres Wesen geben muß; denn woher haben wir sonst unsern Verstand bekommen? *)

6) Der sechste Beweis übertrifft den vorhergehenden noch an Scharfsinn. Zwar sagt uns Sextus, aus dem er entlehnt ist, nicht ausdrücklich, daß er stoisch ist, man sieht es aber aus seiner Uebereinstimmung mit stoischen Grund-Sätzen, und aus dem gleich beym Sextus darauf folgenden Argumente, daß er es seyn muß. Materielle Substanzen bewegen sich nicht durch ihre eigene Kraft, und sind

*) Cic. de N. D. II, 6.

sind unthätig, sie müßen also von einer äusern Ursache bewegt, und in gewiße Gestalten gebracht werden. Diese Ursache nun kann nach aller Vernunft nichts anders seyn, als eine gewiße sie durchdringende, durch sie ausgebreitete Kraft. Entweder wird diese Kraft durch sich selbst, oder durch eine andere äusere Kraft wirksam gemacht. Das letzte ist ungereimt; denn alsdenn muß diese abermahl von einer neuen Kraft, und so ins Unendliche fort, thätig gemacht werden; folglich ist sie selbst das Principium ihrer Thätigkeit, das heist, sie ist göttlich und ewig. Denn entweder ist sie von aller Ewigkeit her wirksam, oder sie hat einen Anfang ihrer Wirksamkeit. Das letzte ist unmöglich, weil es keinen Grund giebt, warum sie erst zu einer gewißen Zeit zu wirken anfangen soll, da sie selbst der Grund ihrer Thätigkeit ist. Also ist die die Natur regierende Kraft ewig, und zwar eine solche, die nach einer gewißen Ordnung die Materie verändert und bildet; das heist, sie ist Gott.

7) Der siebente aus dem Sextus *) gleichfalls entlehnte Beweis ist, ob gleich er es nicht ausdrücklich berichtet, unleugbar stoisch; denn er gründet sich auf die den Stoikern eigene oben schon berührte Abtheilung der Körper in gewiße Claßen. Er lautet so: die Körper sind theils mit einander verknüpft, und machen zusammen ein einziges Ganzes aus, theils an einander gehängt, theils auch von einander entfernt. Zu der erstern Gattung gehören diejenigen, die von einer einzigen Kraft durchdrungen werden, als Pflanzen und Thiere; zu der andern diejenigen, die blos aus neben einander gestellten Theilen bestehen, als Ketten, Thürme, Schiffe; zu der dritten solche, die aus völlig von einander getrennten Theilen zusammengesetzt sind, als Armeen, Heerden. Da nun die Welt ein Körper ist: so besteht sie entweder aus verknüpften, oder an einander hängenden, oder endlich völlig von einander getrennten Theilen. Nun aber besteht sie nicht aus Körpern der beyden letzten Gat-

*) Sext. adv. phys. I. sect. 75.

Gattungen, wie aus den sympathisierenden Wirkungen und Leiden von einander dem Augenscheine nach entfernter Körper erhellet; folglich aus verknüpften Körpern. — Diese nun werden theils von einer bloßen Kraft, theils von einer gewißen sie regierenden Natur, theils endlich von einer Seele durchdrungen und zusammengehalten; folglich muß die Welt von einem dieser Dinge nothwendig regiert werden. Nun aber geschieht es nicht von einer bloßen Kraft, denn die Körper dieser Art leiden keine andern Veränderungen, als daß sie weiter ausgedehnt, oder in einen engern Raum zusammengezogen werden; die Welt aber leidet noch viele andere Veränderungen, indem die Luft bald kalt, bald warm, bald trocken, bald feucht wird. Da also die Welt nicht von einer bloßen Kraft durchdrungen wird: so muß sie nothwendig von der Natur regiert werden — Sie wird folglich von der allerbesten Natur regiert, weil sie alle besondere Wesen, und daher auch die vernünftigen in sich schließt. Folglich ist sie auch selbst ver-

vernünftig, denn es ist unmöglich, daß das Ganze schlechter sey als sein Theil. Wenn nun die Natur oder das Wesen, welches die Welt regiert, das beste ist: so muß es auch unsterblich, unvergänglich seyn, es muß auch zugleich denkend, verständig und weise, das ist, Gott selbst seyn. Also existirt ein Gott. *)

8) Der achte Beweis Cleanths hat mit dem Cartesianischen darin einige Aehnlichkeit, daß er aus der nothwendigen Existenz eines vollkommensten Wesens hergenommen ist; darin aber ist er von jenem verschieden, daß dieses nothwendige Daseyn nicht aus der Natur des vollkommensten Wesens, sondern aus der Stufen-Leiter der Natur bewiesen wird. Er ist einer von denen, die den Stoikern am besten geglückt sind, und lautet so: Wenn ein Wesen beßer ist als das andere: so muß nothwendig ein gewißes bestes und vollkommenstes Wesen existiren; denn wenn eine Seele beßer ist als die andere; und wenn ein Thier beßer ist als das andere: so muß es eine beste Seele

*) Sext. adv. phys. I. sect. 78. sq.

Seele und ein bestes Thier geben; weil der Wachsthum der Vollkommenheit nicht ins Unendliche fortgeht. Nun aber ist ein Thier beßer als ein anderes, ein Pferd beßer als eine Schild-Kröte, ein Ochse beßer als ein Esel, und ein Löwe beßer als ein Ochse. Unter allen auf Erden befindlichen Thieren ist der Mensch sowol dem Körper als auch der Seele nach das vorzüglichste; er ist aber deswegen noch nicht das allervortrefflichste. Dies erhellet offenbahr daraus, daß er fast überall lasterhaft ist, und wenn er auch ja noch sich die Tugend erwirbt, dies doch gegen das Ende seines Lebens geschieht. Er ist überdem ein schwaches und hinfälliges Thier, das unzählige Unterstützungen nöthig hat, um seinen Körper zu erhalten, der ihn gleich einem Tyrannen plagt, seinen täglichen Tribut fordert, und wenn er nicht gehörig gewartet wird, Krankheit und Tod drohet. Der Mensch also ist noch sehr weit entfernt, ein vollkommenes Thier zu seyn, und folglich muß das vollkommenste lebende Wesen beßer als der Mensch, mit allen Tugenden und

Voll-

Vollkommenheiten ausgerüstet, und des Vermögens, etwas Böses zu thun oder zu leiden, beraubt seyn. Ein solches lebendes Wesen aber ist das, was wir unter dem Worte Gott verstehen, also ist ein Gott. *)

Zu diesen weitläuftigen Beweisen kommen noch folgende kürzere Schlüße, als: 9) es giebt Gerechtigkeit, und diese besteht darin, daß eine gewiße Verbindung und Gemeinschaft der Menschen unter einander und gegen Gott vorhanden ist. Nun setze man, es ist kein Gott: so kann auch keine Gerechtigkeit seyn; es ist aber Gerechtigkeit, also ist auch ein Gott. **) 10) Es ist billig und vernünftig, die Götter zu ehren, wenn nun keine Götter sind: so kann man sie auch nicht nach der Vorschrift der Vernunft ehren; dies aber muß geschehen, also sind Götter. ***)

11) Der eilfte Beweis, einer von denen, worauf sie sich am meisten verlaßen, ist aus

*) Sex. adv. phys. I. sect. 88.

**) Sext. adv. phys. I, sect. 131.

***) Sext. adv. phys. I. sect. 133.

aus der Natur der Welt hergenommen. Nachdem sie durch die oben angeführten Gründe gezeigt, daß die Welt weise, verständig und belebt ist; und dabey vorausgesetzt haben, daß sie das allervollkommenste Wesen ist: so schließen sie daraus endlich, daß die Welt Gott ist, daß folglich ein Gott existirt. *) Die Stücke dieses Beweises hat Cicero alle aufbehalten; sie aber so sehr von einander gerissen, und mit rhetorischen Blumen durchflochten, daß man Mühe hat, das eigentliche stoische Raisonnement darin zu erkennen. Sextus, dem es nicht so sehr darum zu thun war, schön zu schreiben, als scharf zu schließen, führt ihn in seiner demonstrativischen Form an, in der ich ihn hier vortragen zu müßen glaube. Daß Bewegung in der Welt ist, kann niemand leugnen; diese Bewegung nun hat ihren Grund entweder in der Natur der Dinge, oder in der Wahl eines freyen Wesens, oder in einer absoluten Nothwendigkeit. Nun aber liegt er nicht in

der

*) Cic. de N. D. II, 8 - 15.

der Nothwendigkeit, denn eine nothwendige Bewegung ist entweder ordentlich, oder unordentlich; ist das letzte: so kann nichts ordentlich durch sie bewegt werden; ist sie aber ordentlich: so ist sie würklich eine göttliche Bewegung, weil sie das Universum nicht ordentlich, und zur Erhaltung des Ganzen zweckmäßig bewegen könnte, wenn sie nicht mit Verstand verbunden, das ist, göttlich wäre. Auch von der leblosen Natur wird die Welt nicht bewegt, denn ein vernünftiges Wesen ist beßer als eine solche blinde Natur, und solche vernünftige Wesen giebt es unserer Erfahrung zufolge in der Welt. Folglich ist in der Welt ein vernünftiges Wesen, von dem sie auf eine ordentliche Art bewegt wird; sie ist also Gott. *)

In allen diesen Schlüßen dringen die Stoiker sehr vortrefflich darauf, daß die Welt weder ein Werk des Zufalls noch der physischen Nothwendigkeit; sondern eines ewigen, denkenden und weisen Wesens ist. Die hierüber von ihnen gemach-

 ten

*) Sext. adv. phyſ. I. ſect. III.

ten Bemerkungen sind grösstentheils so beschaffen, daß sie auch von den Neuern genutzt zu werden verdient haben. Fast alle übrigen Alten nehmen es als Grund-Satz an, daß die Welt, wenn sie nicht durch Nothwendigkeit oder durch Zufall entstanden ist, das Werk eines allweisen Wesens seyn muß, und bemühen sich daher auch nicht, ihn zu beweisen. Die Stoiker haben also darin ein großes Verdienst, daß sie ihn in ein helleres Licht gesetzt, und mit Beweisen unterstützt haben. Indem sie aber diesen Satz festsetzen wollen, werfen sie, ohne es gewahr zu werden, einen andern ihnen nicht weniger heiligen Grund-Satz über den Haufen, nemlich den, daß die Welt durch bloße mechanische Wirkung der Materie entstanden ist, und auch wieder vergehen wird. Man könnte mit Recht erwarten, daß sie, da sie einmahl annahmen, die Welt sey durch göttliche Weisheit gemacht, hievon auch in dem Welt-Baue selbst und seiner Erklärung Gebrauch gemacht haben würden. Aber davon ist nicht die geringste Spur vor-

handen,

handen, alles geschieht durch die Eigenschaften der Materie, alles wächst, ordnet sich, und entsteht, ohne daß Gott den geringsten Antheil daran hat.

Zu diesem Widerspruche setzen sie noch einen andern nicht weniger erheblichen: weil die Materie sich nicht selbst bewegen kann: so nehmen sie Gott zum Urheber der Bewegung an, und laßen nichts desto weniger das Feuer, welches doch auch Materie ist, den Urheber aller Dinge seyn. Sie bemühen sich ferner, zu beweisen, daß die Welt Gott ist, das heißt, daß alle ihre Theile, auch die verächtlichste und lebloseste Materie, zum göttlichen Wesen gehört, und behaupten dem ungeachtet, daß Gott der Urheber der Welt ist, das ist, daß die vorhin von Natur unbewegliche und unthätige Materie sich selbst zur Welt ausgebildet habe. Sie sagen, Gott ist ein ewiges, unvergängliches, glückseliges Wesen, und laßen doch diese vergängliche, sich stets in sich selbst verzehrende Welt Gott seyn; sie lehren, daß die Welt, das ist Gott, weise, denkend, und belebt ist, und be-

haupten dabey, daß es leblose, nicht denkende, und unvernünftige Geschöpfe in der Welt giebt. Mit einem Worte, diese ganze Theologie ist ein Klumpen nicht gantz verdaueter, und eben daher auf allen Seiten sich widersprechender Sätze.

Aus diesem Grunde sind auch die Beweise für Gottes Daseyn alle unzusammenhängend, und voller Lücken; sie hatten sich keinen bestimmten und deutlichen Begriff von Gott gebildet, und dachten unter dem Worte Gott bald eine gewiße Kraft in der Natur, bald das alles bildende Feuer, bald endlich die Welt selbst. Daher muste nothwendig in allen Beweisen der Fehler sich einschleichen, daß, anstatt zu beweisen, es existiere ein gewißes weises, mächtiges Wesen, welches die Welt gemacht hat, blos gezeigt wurde, es sey eine gewiße Kraft in der Natur vorhanden, die alles auf das beste geordnet habe. Daher kam es ferner, daß sie die Grund-Sätze, auf die sie ihre Demonstrationen bauen wollten, fast immer gut aussuchten, denn ihre Absicht war, zu zeigen, daß die Welt nicht durch das

das Ohngefähr entstanden seyn könnte; daß ihnen aber bey dem Fortgange des Raisonnements bald das unbestimmte Wort Natur, bald das ursprüngliche Feuer, bald das Wort Kraft der Natur, einfiel, und sie vom geraden Wege auf gewiße dunkle Neben-Straßen führte. Ihre Beweise haben daher auch fast immer einen guten Anfang, aber ein schlechtes Ende.

Ursprung des Begriffs von Gott.

Weil der Begriff von Gott einer der erhabensten, und von den sinnlichen Erscheinungen am weitesten entlegen ist: so kann man mit Recht fragen, woher haben ihn die Menschen bekommen? Die Stoiker, die sich unter den Alten diese Aufgabe zuerst vorlegten, beantworteten sie zwar auf eine im Allgemeinen nicht verwerfliche, in den besondern Fällen aber der Geschichte der Menschheit nicht völlig angemeßene Art. Die erste Ursache, die uns auf den Begriff von Gott geleitet hat, sagten sie, ist das Vorherwißen künftiger Dinge, die andere, die großen Wohlthaten, die wir durch die Fruchtbarkeit der Erde und die gemäßig-

te Wärme der Sonne genießen; die dritte, das uns durch den Donner, Sturm, u. s. w. verursachte Schrecken; die vierte und wichtigste endlich, die Gleichförmigkeit der Bewegung der Himmels-Körper, die Schönheit und Ordnung der Gestirne, deren Anblick allein schon überzeugt, daß sie nicht durch einen Zufall entstanden und so geordnet sind.*) Bey schon ausgebildeten und nachdenkenden Völkern haben diese Ursachen ohne Zweifel gewirkt, den rohen ursprünglichen Begriff von Gott zu verbeßern, aber bey noch gantz unkultivirten Nationen, die doch gleichwol auch höhere Wesen verehren, kann man sie unmöglich als wirkend annehmen, weil sie über ihren Gesichts-Kreis hinaus liegen.

Gottes Wesen und Eigenschaften.

Auf die Beweise der Existentz Gottes folgt die Abhandlung über seine Natur und Eigenschaften, in der die Stoiker mit manchen vortrefflichen Gedanken auch manche einleuchtende Ungereimtheiten vermischt haben. Sie definiren Gott als ein unvergängliches lebendes Wesen, das

Ver-

*) Cic. de N. D. II, 5.

Vernunft besitzt und vollkommen ist; oder als ein denkendes glückseliges Wesen, das von allem Uebel weit entfernt ist, und vor die Welt nebst ihren Geschöpfen sorgt, *) und rechnen daher die beyden Eigenschaften, daß er lebend, und das vollkommenste Wesen ist, zu den nothwendigen Stücken des Begriffs von Gott. **)

Hierin nun liegen wiederum verschiedene Widersprüche: 1) Gott ist ein lebendes Wesen, oder wie sie es ausdrücken, ein Thier (animal, ζωον), das heist, er hat eine Seele, und einen organischen Körper. Dieser Begriff läßt sich zwar auf die gantze Welt, die nach ihrem Systeme ein Thier ist, aber nicht auf das erste Grund-Feuer anwenden, welches, nachdem es die gantze Welt verzehrt und verwirrt hat, unmöglich mit einem organischen Körper versehen seyn kann. 2) Gott ist ein seliges Wesen, also auch die Welt, weil sie Gott ist. Nun aber kann ein Wesen, das sich stets in sich selbst

*) Laert. VII, 147.
**) Cic. de N. D. II, 17.

verzehrt, und endlich gantz zerstört, unmöglich vollkommen glücklich seyn. 3) Gott ist ein vollkommenes Wesen, und doch ist er theilbar, er ist nicht nur in sich theilbar, er theilt sich auch würklich in mehrere Theile, wenn er die Welt schafft, er ist bald ein wüster Klumpen feuriger Materie, und bald ein schönes ordentliches Welt-Gebäude.

Ueber die Substantz oder das Wesen Gottes sind die Stoiker nicht völlig einig; sie sagen bald 1) Gott ist ein denkendes oder vernünftiges Feuer,*) bald 2) der Aether,**) bald 3) die Sonne,***) bald 4) das natürliche Gesetz, welches das Gute befiehlt, und das Böse verbietet, †) bald 5) eine gewiße Vernunft, die die gantze Welt durchdringt, ††) bald 6) eine denkende oder vernünftige feurige Luft,

*) Euseb. de praep. Ev. XV, 16. πυρ νοερον. Cic. de N. D. II, 46. Plut. de plac. I, 7.

**) Cic. Ac. qu. IV, 41. de N. D. I, 14, 15. Lactant. div. inst. I, 5.

***) Cic. Ac. qu. IV, 41.

†) Cic. de N. D. I, 14. Lactant. l. c.

††) Cic. Lactant. l. c. Laert. VII, 134.

Luft,*) bald 7) die Welt-Seele,**) bald 8) das Fatum,***) bald endlich 9) die gantze Natur. †) Alle diese verschiedenen Benennungen bedeuten nur eine einzige Sache, sagt Laktantz und Laertz, ††) sie erklären aber nicht, wie es zugeht, daß Worte, die dem Ansehen nach so sehr verschiedene Sachen bezeichnen, doch nur einen und denselben Gott bedeuten. Um dieses einzusehen, muß man sich an das schon gesagte erinnern, daß das Feuer die erste Ursache aller Dinge, und folglich auch der einzige und ursprüngliche Gott der Stoiker ist. Eben dieses Feuer macht den Aether aus, eben dieses Feuer ist das Gesetz, nach dem alles in der Welt geordnet wird, weil es den ersten Grund in sich enthält, warum alles so ward, wie es geworden ist, daher

*) Plut. de plac. I, 6. πνευμα νοερον πυρωδες. Stobaei ecl. physſ. p. 2.

**) Stobaeus l. c. Lactant. div. inst. VII, 3. Sen. Nat. Qu. praef.

***) Laert. VII, 135. Lactant. div. inst. IV, 9.

†) Sen. de Ben. IV, 7. Nat. Qu. II, 45.

††) Lactant. div. inst. I, 5. Laert. VII, 135.

her ist auch eben dieses Feuer das Schicksal, und, weil es vernünftig ist, auch eine vernünftige denkende Kraft, ja auch die Natur, weil es allein die Natur gemacht hat, und noch erhält, es ist endlich auch die Sonne, weil es in der Sonne seinen vornehmsten Sitz hat.

Auf diese Art laßen sich zwar alle die verschiedenen von den Stoikern Gott beygelegten Benennungen auf einen einzigen Gegenstand zurückführen, und dadurch scheint der erste Anschein des Widerspruchs ziemlich gehoben zu werden; aber es entsteht eine andere erheblichere Frage, ob alle diese Nahmen ihrer eigenthümlichen Bedeutung nach geschickt sind, nur ein einziges Wesen zu bezeichnen? Diejenigen, dadurch Gott ein Feuer, der Aether, ein feuriges denkendes Wesen, genennet wird, können gut zusammen bestehen; die aber, da Gott die Natur, die Welt, das natürliche Gesetz, und das Fatum heißt, heben sich einander auf. Denn das ursprüngliche Feuer, wenn es gleich die ganze Welt durchdringt und erhält, so kann es doch darum unmöglich

die Welt selbst seyn, weil die Welt, auch nach ihrem eigenen Systeme, nicht durchaus aus Feuer besteht. Hiezu kommt noch dieses, daß die Welt nicht, wie Lipsius sagt, deswegen Gott genennet wird, weil eine göttliche Seele in ihr wohnt; *) sondern, wie Seneka ausdrücklich behauptet, deswegen, weil die ganze sichtbare Welt Gott selbst ist, **) weil Gott gantz in seinen Theilen eingeschloßen ist, und sich durch seine eigene Kraft erhält. In der That sonderbare, widersprechende, undenkbare Ausdrücke! Gott ist gantz in seinen Theilen, wie? in jedem Theile der Welt gantz? So kann er nicht in den übrigen seyn. Also gantz in allen Theilen der Welt? Unmöglich, denn er ist ja, wie oben gesagt ist, in einigen weniger, in andern mehr, und wie läßt sichs denken, daß Gott in allen Theilen der Welt gantz, und doch in jedem nicht gantz seyn soll? Eben so widersprechend ist es, daß das erste Feuer, oder der Aether, und die gantze Natur zugleich

*) Lipſ. phyſ. Stoic. I. diſſ. I.

**) Sen. Nat. Qu. II, 45.

zugleich Gott seyn soll, denn die ganze Natur kann es nicht seyn, weil sie auch todte, bewegungslose Materie in sich begreift. Also blos die thätige, würksame Natur; aber auch die nicht, denn einige Körper sind mehr würksam als andere, einige durchdringt das Feuer weniger als andere, also sind einige mehr, andere weniger göttlich, das heisst, Gott ist sich nicht überall gleich, nicht überall gleich gut Gott.

Einheit Gottes.

Eine wahre Folgerung dieser falschen Grund-Sätze war, daß nur ein Gott ist;*) denn da es nur ein einziges wirkendes Wesen, eine einzige Welt-Seele giebt: so kann nicht mehr als ein Gott seyn. Alles ist genau verknüpft, sagt Antonin, — und macht nur eine Welt aus, es ist nur eine Welt, ein Gott, eine Materie, ein Gesetz.**) Chrysipp führte den Beweis noch auf eine andere Art: alle Materie, sagte er, befindet sich in dem Mittelpunkte des leeren Raumes,

*) Athenag. leg. pro Christ. p. 58. edit. Rechenb.

**) Antonin. VII, 9.

mes, folglich giebt es nur eine Welt, und also ist auch nur ein Gott. Denn sind mehrere Welten: so müßen auch mehrere Regierer der Welten, und mehrere Welt-Seelen seyn. *)

Gottes Weisheit und Güte.

Daraus, daß das Grund-Feuer ewig und zugleich Gott ist, folgt ferner auch gantz richtig, daß Gott ewig und unvergänglich ist, so wie daraus, daß eben dieses Feuer ein denkendes Wesen ist, fließt, daß Gott denkend und weise seyn muß. **) Eben dies erhellt auch daher, daß die Welt, wie oben gesagt ist, weise, vernünftig, und ein denkendes Wesen ist: aus deren Regierung weiter gefolgert wird, daß Gott gütig ist, und weder schaden könne, noch will, ***) und daher auch keines Zornes fähig ist.

Den letzten Satz beweisen sie noch durch folgende Gründe: 1) Der Zorn ist eine Beunruhigung und Verwirrung der Seele, die sich auf keine Weise für Gott schickt, weil sie keinem weisen und gesetz-

*) Plut. de defect. oracul. p. 425.

**) Cic. Ac. qu. I, 11. IV, 41.

***) Sen. de ira II, 27. ep. 95. Antonin. VI, 1.

gesetzten Manne anständig ist. 2) Ein mit obrigkeitlicher Gewalt versehener Mensch thut, durch den Zorn angereitzt, großen Schaden, vergießt Blut, zerstört Städte, und macht gantze Länder wüste; wie viel mehr Unheil müste nicht Gott dadurch anrichten, wenn er ihm unterworfen wäre? *) Aus dieser Stelle läßt sich die wahrscheinliche Vermuthung ziehen, daß die Stoiker ähnliche Gründe werden gebraucht haben, auch die übrigen Affekten Gott abzusprechen; denn sie musten es thun, weil alle Affekten unter der Würde des Weisen sind.

Gott erstreckt sich durch die ganze Natur.

Die bisher angeführten Folgerungen ihrer Grund-Sätze sind theils sehr vortrefflich, theils auch noch erträglich genug, jetzt aber stoßen wir wieder auf eine, die wir nach unsern Begriffen schwerlich werden ertragen können. Schon oben haben wir gesehen, daß die Welt-Seele durch die ganze Welt wie die Luft ausgedehnt ist; da nun diese Welt-Seele Gott ist: so folgt von selbst, daß auch Gott durch die ganze Natur ausgebreitet

tet

*) Lactant. de ira dei c. 5.

tet seyn muß.*) Gott, sagen sie, ist durch die Erde, durch das Feuer,**) durch die Materie,***) durch Holz und Steine, auch durch die allerverächtlichsten Dinge ausgedehnt;****) das ganze Universum ist eins, es ist Gott, wir sind Glieder Gottes. †)

Er ist allgegenwärtig und allwissend.

Ist nun Gott durch die ganze Natur ausgebreitet: so ist er auch allenthalben gegenwärtig, und nichts ist vor ihm verschloßen, er ist auch bey unsern geheimsten Gedanken zugegen. ††) Ist er aber allenthalben gegenwärtig: so weiß er auch nothwendig alles, und überall umringen uns die Götter, die unsere Handlungen und Reden beurtheilen. †††) Denn wie ist es möglich, daß vor demjenigen Wesen,

*) Clem. Alex. Strom. I. p. 295. edit. Sylburg. Plut. de plac. I, 7.

**) Cic. de N. D. II, 28.

***) Antonin. V, 32.

****) Lucian. de sectis.

†) Sen. ep. 92.

†† Sen. ep. 83.

†††) Sen. de vit. beat. c. 20.

sen, welches alles durchdringt und regiert, etwas, das in der Welt geschieht, verborgen bleiben könne. *)

Allmächtig. Hieraus nun, und aus dem Satze, daß das Grund-Feuer die Welt gemacht hat, fließt richtig, daß Gott auch allmächtig ist, das heißt, daß nichts ist, das Gott nicht thun, nicht ohne alle Anstrengung thun könne. So wie die Glieder des menschlichen Körpers ohne einige Anstrengung blos durch den Willen der Seele bewegt werden, so wird auch durch die Gottheit alles in der Welt gebildet, bewegt, und verändert, denn die Materie ist vollkommen biegsam, so daß alles mögliche aus ihr in einem Augenblicke gemacht werden kann, ihre Regiererin aber und Beherrscherin ist die göttliche Vorsehung, diese kann also alles, was sie will, aus ihr machen. **)

In diesen Betrachtungen herrschen theils heraklitische, theils auch allgemein seit den Zeiten des Thales von allen Philosophen angenommene Grund-Sätze.

Hier

*) Phurnut. de nat. deor. c. 11. Arrian. I, 14.

**) Cic. de N. D. III, 39.

Hier haben also die Stoiker wenig eigenes, und das, was noch etwa eigen scheinen möchte, als die Erklärung der Allwißenheit, Allmacht, Allgegenwart Gottes, ist so beschaffen, daß man aus Mangel hinlänglicher Nachrichten nicht entscheiden kann, in wie fern es ihnen gehört. Schon sehr früh haben die griechischen Philosophen Begriffe von diesen göttlichen Eigenschaften gehabt; schon beym Thales und Pythagoras kommen Spuren davon vor, aber keiner von den Alten sagt uns, wie sie sie erklärt haben.

Urheber der Welt.

Gott ist das Grund-Feuer, dieses hat die Welt gemacht, also ist auch Gott der Urheber der Welt. *) Er ist ferner durch die ganze Materie ausgedehnt, und die bewegende Kraft derselben; es kann also nichts, auch nicht das allergeringste, in der Welt anders geschehen, als er es will, und alle Begebenheiten müßen mit seinem Willen übereinstimmen. Daher sagen die Stoiker: Gott enthält alle λογους σπερματικους, das ist, alle

*) Cic. Ac. qu. IV. 34. de N. D. II, 46. Laert. VII, 134.

alle ersten Ursachen und Grund-Stoffe der Materie und thätigen Wesen in sich, denen zu folge alles durch das Schicksal verrichtet wird; *) ferner: Gott regiert alles von Ewigkeit her, nach unveränderlichen mit einander verknüpften Gesetzen; **) endlich: Gott ist die erste Ursache, von der alle übrigen abhängen. ***) Daraus folgt nun weiter, daß Gott auch der Urheber des Schicksals ist, denn von ihm als Urheber und Regierer der Welt hängen alle Begebenheiten ab, und er hat die Gesetze gemacht, nach denen alles in der Welt geschehen muß. †)

Von diesen einmahl gegebenen Gesetzen des Fati weicht Gott nicht ab; er beobachtet sie unveränderlich, nicht weil er von außen dazu gezwungen wird, denn das ist unmöglich, weil es nichts mächtigers

*) Plut. de plac. I, 7.

**) Euseb. de praep. Ev. XV, 15. ειρομενῳ λογῳ παντα διοικει απαραβατως εξ αιδιου.

***) Sen. de Ben. IV, 7.

†) Sen. de prov. c. 5. Sen. de Ben. IV, 7. Euseb. l. c.

tigers giebt, als Gott; *) sondern weil ihm sein erster Entschluß nicht gereuen kann, und weil er unmöglich Gefallen daran finden kann, von dem wieder abzugehen, was er einmahl auf das beste eingerichtet hat. **) Daher kann man auch sagen, daß das Schicksahl selbst über Gott seine Macht ausdehnt, weil er zwar die Gesetze deßelben gemacht hat; aber ihnen doch immer folgt. ***)

Wie fern hat Gott durch seinen freyen Willen Antheil am Welt-Baue?

Unter die Begebenheiten, die nach den Regeln des Schicksals geschehen, und also auch von Gott vorher sind beschloßen worden, gehört unstreitig auch die Hervorbringung und Vernichtung der Welt. Und daher kann der Stoiker mit Recht behaupten, daß Gott die Welt nach seinem Willen erschaffen habe, und vertilgen werde; daß der göttliche Wille allein die Ursache sey, warum alles in der Welt so geschieht, als es geschieht. Alle ihre Ausdrücke von der Vorsehung und Regierung Gottes gehen auch in der That dahin,

*) Cic. de N. D. II, 30. Sen. de Ben. IV, 23.

**) Sen. de Ben. VI, 23.

***) Sen. de prov. c. 5. Nat. Qu. praef.

hin, daß alles von dem freyen Willen Gottes abhängt. Auf der andern Seite hingegen haben wir in den Beschreibungen von der Entstehung der Welt und ihrer Hervorbringung nicht die geringste Spur göttlicher Freyheit gesehen; alles wurde aus materiellen Gesetzen abgeleitet. Die Elemente bildeten und sonderten sich ab, nicht weil Gott es so wollte; sondern weil ihre Schwere und Leichtigkeit, ihre Wärme und Kälte es so erforderte; aus den Elementen wurden Thiere und Pflanzen, nicht nach göttlichen Vorschriften; sondern durch blos mechanische Vermischungen: die Verbrennung der Welt erfolgte nicht nach einer von Gott gesetzten Zeit; sondern nachdem die Feuchtigkeit in der Welt durch das Grund-Feuer mechanisch verzehrt worden war; die ganze Welt endlich enthielt die Regeln und Gesetze aller ihrer Veränderungen in sich, auf eben die Art, wie das Wachsen des Bartes und der grauen Haare in der Einrichtung des menschlichen Körpers liegen.

Hier ist also ein offenbahrer Widerspruch, den aber weder die Stoiker selbst,

noch

noch sonst einer unter den Alten bemerkt haben muß, weil ich nicht die geringste Spur finde, daß ihnen jemand von dieser Seite her einen Einwurf gemacht hat, oder daß die Stoiker durch Distinktionen zween so entgegengesetzte Grund-Sätze zu vereinigen gesucht haben. Hieraus läßt sich nun leicht die vom Thomasius *) aufgeworfene Frage, ob Gott die Welt nach freyem Willen gemacht habe? beantworten. Nach den prächtigen Ausdrücken von der Vorsehung hat Gott allerdings die Welt nach seinem eigenen freyen Willen gemacht; nach den physiologischen Grund-Sätzen aber hat seine Freyheit nicht den geringsten Antheil daran.

Auch die vom Cudworth **) vorgelegte Frage, ob Gott in der Welt irgend etwas anders einrichten könne, als es würklich geschehen ist? läßt sich hiedurch, aber auf eine andere als von ihm vorgebrachte Art, beantworten. Gott, sagt er, kann nichts in der Welt ändern, und

*) Thomasius de exust. mundi p. 14. Brucker. hist. crit. phil. tom. I. p. 927.

**) Cudworth. syst. intell. cap. I. §. 3.

hat Recht darin, wenn man blos die physiologischen Grund-Sätze betrachtet, denn nach diesen hängt alles in der Welt so genau zusammen, und fließt so richtig aus den ersten materiellen und thätigen Wesen, daß nichts, ohne die Materie zu zerstören, geändert werden kann; Unrecht aber, wenn man die schönen Aussprüche von der Allmacht Gottes, die alles, was sie will, aus der Materie machen kann, und den göttlichen Entschlüßen, nach welchen allein diese Welt gemacht ist, vor Augen hat.

Beweise der göttlichen Vorsehung.

Ist Gott die erste Ursache aller Begebenheiten in der Welt, und macht seine alles durchdringende Kraft, daß die Ordnung dieser Begebenheiten nicht unterbrochen wird: so kann man auch mit Recht sagen, daß die Welt von der göttlichen Vorsehung regiert wird. *) Diese natürliche Folge der Ideen, die die Stoiker auf die Lehre von der Vorsehung leitete,

*) Laert. VII, 138. *τον κοσμον οικειθαι κατα νουν και προνοιαν, εις ἁπαν αυτου μερος διηκοντος του νου.* Cic. de N. D. II, 30. Antonin. VI, 44.

tete, schien ihnen noch nicht hinlänglich, sie ihren vielen Gegnern überzeugend zu beweisen; sie suchten daher eine Menge von Beweisen auf, sie gegen die Epikureer vornehmlich, und Akademiker, zu vertheidigen. Cicero erwähnt deren drey Haupt-Gattungen, die aber wieder in manche kleinere Beweise zerfielen; die erste beruht auf dem Satz: daß ein Gott ist; die andere auf dem, daß alles einem empfindenden lebenden Wesen unterworfen ist, und von ihm auf das beste regiert wird; die dritte endlich auf die vortreffliche Einrichtung und bewundernswürdige Schönheit der Welt. *)

Die unter dem Satze, es ist ein Gott, begriffenen kleinern Beweise waren folgende: 1) wenn ein Gott ist: so muß er etwas thun, und zwar etwas, das seiner würdig, das heißt, vortrefflich ist. Nun aber ist nichts vortrefflicheres als die Regierung der Welt, also wird die Welt von Gott regiert. 2) Wird die Welt nicht von Gott regiert: so muß ein mächtigeres

*) Cic. de N. D. II, 30.

tigeres und höheres Wesen existieren, als Gott ist; ist dies: so ist Gott nicht allmächtig und vollkommen, weil er entweder der Nothwendigkeit oder der Natur unterworfen ist. Nun aber ist nichts vollkommener und erhabener, als Gott, er regiert also die Welt. 3) Wenn die Götter verständige Wesen sind: so sorgen sie auch für etwas, und zwar für die wichtigsten Dinge. Denn thun sie dies nicht: so wißen sie entweder nicht, welches die wichtigsten Dinge sind, und wie sie behandelt werden müßen; oder sie haben nicht Macht genug, alles zu regieren. Nun aber kann Unwißenheit keine Eigenschaft der Götter seyn, und Ohnmacht schickt sich gleichfalls nicht zu ihrer erhabenen Natur, also regieren sie die Welt. *) 4) Wenn Götter sind: so müßen sie nothwendig lebende, verständige und mit einander durch ein gewißes Band der Gesellschaft vereinigte Wesen seyn. Denn wie reimt es sich zu behaupten, daß die Menschen Verstand, Tugend, Geselligkeit besitzen, und zu leug-

*) Cic. de N. D. II, 30.

leugnen, daß die Götter diese Eigenschaften haben? da doch die Menschen dieses alles von den Göttern empfangen haben. Haben nun die Götter Verstand, Weisheit, Tugend: so müßen sie auch diesen Eigenschaften gemäß handeln, und sie auf die grösten und wichtigsten Dinge anwenden. Nun aber ist nichts beßer als die Welt, sie wird also durch göttliche Weisheit und Vorsehung regiert. 5) Es ist oben gezeigt worden, daß diejenigen Wesen, deren mächtigen Einfluß wir empfinden, und deren Schönheit wir sehen, die Sonne nemlich, der Mond und die Planeten, Götter sind, indem die ganze Welt, und daher auch diese ihre vortrefflichsten Theile göttlicher Natur sind. Es ist also dadurch auch zugleich bewiesen, daß alles durch die göttliche Vorsehung regiert wird. *)

Diese Beweise sind fast alle so beschaffen, daß sich auch der strengste rechtgläubige Philosoph unter uns ihrer nicht schämen dürfte, und man muß gestehen, daß sie unter allen die vorzüglichsten sind. Die

*) Cic. de N. D. II, 31.

Die jetzt folgenden aus der Natur selbst hergenommenen Gründe hingegen sind so sehr mit stoischen Hypothesen durchflochten, daß man sie schwerlich billigen kann, und enthalten daher auch, wir wir sehen werden, manchen Widerspruch in sich. Es ist offenbahr, sagen sie, daß Pflanzen und Gewächse durch die Natur hervorgebracht und erhalten werden; also muß auch die ganze Erde von eben dieser Kraft der Natur durchdrungen werden, weil sie es ist, die alles hervorbringt, die den Saamen keimen, die Pflanzen wachsen läßt und erhält. Wenn nun die Erde durch die Kraft der Natur erhalten wird: so muß eben diese Kraft auch die ganze übrige Welt unterstützen, denn die Thiere werden durch den Hauch der Luft erhalten, und diese Luft sieht mit uns, hört mit uns, tönt mit uns, weil ohne sie von diesem allem nichts geschehen kann. Mit der Luft nun hängen alle übrigen Theile der Welt zusammen, denn die Körper, die sich von oben herab nach dem Mittelpunkte der Welt, und vom Mittelpunkte hinauf an das äuserste

ste Ende der Welt unaufhörlich bewegen, machen, daß die ganze Welt nur ein einziger zusammenhängender Körper ist. Die stete Verwandelung der Elemente in einander, die diese Bewegung hervorbringt, und dadurch aus Erde Waßer, aus Waßer Luft, aus Luft Aether, und umgekehrt, aus Aether wieder Luft, aus Luft Waßer, und aus Waßer Erde wird, macht, daß alles in genauem Zusammenhange erhalten wird. Dieser Zusammenhang nun mag ewig, oder auch zu einer gewißen Zeit entstanden seyn: so folgt allemahl, daß die Natur die Welt regiert. Denn welche Bewegung einer Armee oder Flotte hat Merkmahle einer so großen Kunst an sich, als die Welt, die dieses alles hervorbringt? Es ist also entweder nichts, welches von einem empfindenden lebenden Wesen regiert wird, oder man muß zugeben, daß die Welt von einem solchen beherrscht wird. Denn wie ist es möglich, daß ein Wesen, welches alle übrige Dinge in sich schließt, und den Saamen zu allen Substanzen enthält, selbst von der Natur nicht regiert

giert werde? *) Nun aber ist die Welt die Mutter und Ernährerin aller der Wesen, die die Natur hervorbringt; es folgt also, daß die Welt selbst von der Natur regiert wird, da alle ihre Theile der Herrschaft der Natur unterworfen sind. Diese Regierung der Welt aber ist so vortrefflich, daß man mit Recht nichts daran tadeln kann, und alles ist auf das weiseste eingerichtet; also besitzt die die Welt regierende Natur Vernunft, das heißt, die Welt wird von der göttlichen Vorsehung regiert. **)

Dieser Beweis hat außer dem, daß er nicht darthut, was er beweisen sollte, noch den Fehler, daß er mit dem übrigen Systeme im Widerspruche steht. Er sollte darthun, daß die Natur die ganze Welt regiert, und daß diese Natur belebt ist; allein er zeigt weder das eine noch das andere; denn daraus, daß, nach unsern sinnlichen Erscheinungen, Pflanzen, Thiere, und alle Weltkörper durch natürliche Kräfte erhalten werden, folgt noch nicht, daß

*) Cic. de N. D. II, 33.

**) Cic. de N. D. II, 34.

daß diese Kräfte der Materie wesentlich sind, weil sie durch die willkührliche Einrichtung der Materie von einem höhern Wesen hineingelegt seyn können; und aus dem, daß Menschen denken, empfinden, und eine Seele haben, und daß diese Seele durch die Kräfte der Natur erhalten wird, läßt sich noch nicht schließen, daß diejenigen natürlichen Kräfte, die die ganze Welt erhalten, zugleich mit Empfindung und Denkkraft ausgerüstet sind. Es steht aber auch dieser Beweis mit dem übrigen Systeme im Widerspruche; denn wenn alles in der Welt von einer lebenden und empfindenden Natur durchdrungen und erhalten wird: so folgt, daß alles leben und empfinden muß. Dies aber wollten die Stoiker nicht, sie nahmen vielmehr mit andern Menschen an, daß es auch leblose Geschöpfe giebt. Allein das alles erhaltende Wesen durchdringt ja nicht alle Körper auf gleiche Art, in einigen ist es nicht empfindend, in andern aber empfindend, in noch andern denkend. Dies heißt einen Widerspruch durch einen neuen heben, denn

wenn

wenn das empfindende Wesen nicht in allen Körpern empfindend ist: so ist es zugleich empfindend, und nicht empfindend.

Die dritte Art der Beweise endlich, die aus der vortrefflichen Einrichtung der ganzen Welt hergenommen sind, haben eben deswegen, weil sie nicht so genau mit ihren physiologischen Hypothesen zusammenhängen, mehr Stärke, und man kann sich nicht enthalten, ihren hier gebrauchten Scharf-Sinn zu bewundern. Sie sind folgende: 1) die Erde liegt in der Mitte des ganzen Welt-Systems, und ist mit Luft umgeben, die wieder von dem aus dem reinsten Feuer zusammengesetzten Aether umgeben ist. In diesem Aether nun sind unzählige brennende Sterne, die aber so vortrefflich gestellt sind, daß sie nicht nur der Erde keinen Schaden zufügen; sondern ihr vielmehr zum großen Nutzen gereichen, und, wenn sie nur im geringsten ihren Platz veränderten, die ganze Erde in Flammen setzen würden. *) 2) Derjenige

*) Cic. de N. D. II, 36.

jenige verdient nicht einmahl den Nahmen eines Menschen, der die so genau bestimmten Bewegungen der Himmels-Körper, die so sehr festgesetzte Ordnung der Gestirne dem Ohngefähr zuschreibt, da dies alles mit einer so erstaunlichen Weisheit eingerichtet ist, daß wir es mit allen unsern Kräften zu ergründen nicht im Stande sind. Wenn wir künstliche Himmels-Kugeln, Stunden-Zeiger, und viele andere ähnliche Dinge durch einen gewißen Mechanismus sich bewegen sehen: so zweifeln wir nicht, daß dies Werke der Kunst sind; und demungeachtet wollen wir Bedenken tragen, anzunehmen, daß die so erstaunlich schnelle Bewegung der Himmels-Körper, die so unerforschlich beständige Abwechselung der Jahre, die so sehr zur Wohlfarth aller Geschöpfe gereicht, von einer Vernunft und zwar einer göttlichen Vernunft herrühren? *) 3) Die Erde ist im Mittelpunkte der Welt gestellt, mit Blumen, Kräutern, Bäumen

*) Cic. de N. D. II, 38.

men und Früchten bekleidet. Hiezu kommen noch die kühlen immer fließenden Quellen, die Chrystallhellen Bäche, die mit Grün überzogenen Wiesen, die ausgehöhlten Felsen-Klüfte, die hohen überhängenden Berge und unermeßlichen Gefilde, und die unendlich mannichfaltigen Arten von Thieren. Dann das Menschen-Geschlecht, welches zu Anbauern der Erde bestimmt ist, und sie weder durch die reißenden Thiere verwüsten, noch durch das Unkraut verwildern läßt, durch deßen Fleiß Gefilde, Inseln und Küsten mit Wohnungen und Städten bedeckt, prangen. Wie bewundernswürdig ist nicht die Schönheit des Meeres? wie groß die Menge und Mannichfaltigkeit seiner Inseln? wie reizend seine Küsten? wie verschieden und unzählbar die Gattungen seiner schwimmenden, in der Tiefe verborgenen, an den Felsen anklebenden Bewohner? die an das Meer zunächst angränzende Luft wird bald verdünnt in die Höhe getrieben, bald verdickt in Wolken zusammengepreßt, sammlet Feuchtigkeit und erquickt die

Erde

Erde mit Regen, oder macht durch ihren Ab- und Zufluß Winde. Eben diese Luft verursacht die jährlichen Abwechselungen der Wärme und Kälte, und erhält die Thiere vermittelst des Athmens. *) Und nun endlich der hohe von unserm Aufenthalte am weitesten entfernte Aether, in dem feurige Körper ihren gesetzten Lauf bewunderenswürdig vollführen! Die Sonne, die die Erde viele mahl an Größe übertrifft, wälzt sich doch um sie, und macht durch ihren Auf- und Untergang Tag und Nacht, durch ihre Annäherung und Entfernung Sommer und Winter. Der Mond läuft in eben dem Raume mit der Sonne herum, kommt bald der Sonne näher, und entfernt sich bald von ihr, und schickt das von ihr empfangene Licht der Erde zu. Nichts kann bewunderenswürdiger, nichts schöner seyn, als dieses Schauspiel, **) und kann es daher wol einem Menschen von gesundem Verstande ein-

 fallen,

*) Cic. de N. D. II, 39.

**) Cic. de N. D. II, 40.

fallen, zu glauben, daß dieser so prächtig geschmückte Himmel ein Werk des Zufalles und des ungefähren Zusammenflußes der Atomen sey? *) 4) Doch dies ist noch nicht das einzige, was an der Welt zu bewundern ist, noch mehr ist es dieses, daß die Welt so dauerhaft ist, und daß alle ihre Theile so genau zusammengefügt sind, daß sich nichts schicklichers denken läßt. Denn alle ihre Theile streben gleich stark gegen einander, und werden dadurch, noch mehr aber dadurch verbunden, daß sie durch die Kraft des durch die ganze Welt ausgebreiteten Wesens, wie durch ein gemeinschaftliches Band an einander geknüpft sind. **) Die Gewächse haben einen Stamm, der ihnen Festigkeit giebt, und den Saft aus der Erde zieht; sie sind mit einer Rinde bedeckt, damit sie vor zu starker Hitze und Kälte sicher seyn mögen; die große Anzahl verschiedener Thiere hat alles, was zu ihrer Erhaltung

*) Cic. de N. D. II, 44.

**) Ibid. c. 45.

tung nöthig ist; einige sind mit einer dicken Haut, andere mit Wolle, noch andere mit Stacheln bedeckt, einige haben Federn, andere Schuppen zur Bekleidung, einige sind mit Hörnern bewaffnet, andere können sich durch den Flug retten. Alle mit einander haben hinlängliche Nahrung, und sind auf das schicklichste gebauet, um Nahrung zu haschen, und zu sich zu nehmen. *) Hiezu kommt noch, daß auf das weiseste für die Fortdauer aller Gattungen von Thieren und Pflanzen gesorgt ist; die Pflanzen haben eine so große Menge Saamen, daß von einer einzigen eine große Anzahl hervorkommen, und dieser Saamen ist gegen äußere Zufälle auf das beste verwahrt. Auf eben diese Art ist auch durch die Verschiedenheit der Geschlechter für die Erhaltung der Thiere gesorgt, und den jungen Thieren ist durch die Brüste der Mütter, und durch andere Wege, zu ihrer Erhaltung Anleitung gegeben. Aus dieser Ursache ist auch den Alten eine so

 große

*) Ibid. c. 46, 47.

große Liebe und Sorge für die Jungen eingepflanzt worden. *) Aus diesem allen erhellet hinlänglich, daß alles in der Welt durch den göttlichen Verstand und die göttliche Güte zur Erhaltung und Wohlfahrt aller Geschöpfe auf eine bewundernswürdige Art eingerichtet worden ist. **)

Nicht nur für die ganze Welt, sondern auch für die Menschen sorgt Gott vorzüglich, und hat schon in der ersten Grund-Lage der Welt alles zu unserm Besten eingerichtet. Noch ehe wir gebildet worden sind, hat uns die Natur bedacht, denn wir sind kein so geringes Werk, daß wir ihr hätten entwischen können. Unsere Herrschaft erstreckt sich nicht über die Menschen allein, unsere Körper sind nicht an eine gewiße Himmels-Gegend allein gebunden, unsere Seelen sind es, die allein entweder die Götter erkennen, oder doch wenigstens sie kennen zu lernen suchen, und mit erhabenern

*) Cic. de N. D. II, 51.

**) Ibid. c. 53.

habenern Flügen den göttlichen Werken nacheilen. Der Mensch ist kein ohne Ueberlegung hervorgebrachtes Geschöpf, nichts unter den großen Werken der Natur verdient mehr, daß sie sich seiner rühme. *)

Diese kurtz zusammengedrängten Gründe setzt Cicero weitläuftiger aus einander, und giebt ihnen eben dadurch mehr beweisende Kraft. Daß Gott vor die Menschen gesorgt hat, sagt er, erhellet 1) aus dem ganzen Baue des menschlichen Körpers. Zu der Erhaltung des thierischen Lebens gehören Speise, Trank und Luft, und zum Genuße aller dieser Dinge ist unser Mund sehr geschickt eingerichtet. Die Zähne zerkäuen und zermalmen die Speise, die scharfen Vorder-Zähne zerschneiden, und die stumpfen Backen-Zähne zerreiben sie, mit Beyhülfe der Zunge. Unten am Ende der Zunge hebt sich der Magen an, der die durch die Bewegung der Zunge ihm zugeschickte Speise verarbeitet. Nicht

 weit

*) Sen. de Ben. VI, 23.

weit von der Wurzel der Zunge befindet sich ferner die Luft-Röhre, und diese ist mit einem kleinen Deckel verwahrt, damit das Athemschöpfen nicht durch die etwa dahin kommende Speise verhindert werde. *) Die Lunge aber besteht aus einem weichen schwammichten Wesen, welches zum Luftschöpfen am geschicktesten ist, indem es sich leicht ausdehnt, und wieder zusammenzieht. Dann kommen die Eingeweide, die zur Absonderung und Vertheilung des Nahrungs-Saftes, und zur Ausführung des überflüßigen dienen. Wie bewundernswürdig sind nicht die Knochen durch mannichfaltige Fugen fest verbunden, so daß sie dem Körper theils Festigkeit, theils auch die Geschicklichkeit geben, allerhand Bewegungen und Stellungen anzunehmen? 2) Nicht weniger leuchtet die göttliche Vorsorge für den Menschen aus der menschlichen Gestalt hervor, denn nur darum ist uns ein gerade aufgerichteter Körper gegeben, daß wir durch Anschauung des Himmels Gott

*) Cic. de N. D. II, 54.

Gott kennen lernen sollten. Die Menschen sind nicht bloße Bewohner und Bearbeiter der Erde, sondern Zuschauer der himmlischen Erscheinungen, deren Schauspiel kein anderes Geschlecht der Thiere angeht. Aus dem Grunde sind die Sinne am Kopfe angebracht worden, die Augen haben als Kundschafter den höchsten Platz, von dem sie alles übersehen können; die Ohren, die den von Natur in die Höhe steigenden Schall empfinden sollten, sind mit Recht an einen erhabenen Ort des Körpers gesetzt worden; und aus eben der Ursache hat auch die Nase einen Platz am obersten Theile des Körpers bekommen, das Gefühl aber ist über den ganzen Körper ausgebreitet worden, damit wir jeden äusern Stoß und alle zu starke Kälte oder Hitze sogleich empfinden könnten. *) 3) Eben diese weise Vorsorge sieht man auch an dem künstlichen Baue der Empfindungs-Werkzeuge; die Augen sind mit sehr dünnen und durchsichtigen Häu-

*) Cic. de N. D. II, 56.

ten bedeckt, damit das Licht durch sie dringen könne, sie sind schlüpfrig und beweglich gemacht, damit sie den ihnen schädlichen Dingen ausweichen, und sich leicht dahin drehen könnten, wohin sie wollen; der Stern ist so klein gemacht, daß er sehr leicht allem schädlichen entweichen kann. Die Augen-Lieder, die zur Bedeckung des Auges dienen, sind sehr weich, damit sie dem Auge nicht schadeten, und damit sie sich leicht zuschlößen, wenn etwas ins Auge zu fallen drohet; sie sind mit den Augenbraunen umgeben, damit dadurch das Einfallen fremder Körper verhindert würde. Das Ohr steht allezeit offen, denn auch im Schlafe haben wir diesen Sinn nöthig, damit er uns, wenn es erfordert wird, aufwecken möge; es ist mit krummen Gängen versehen, damit nichts schädliches leicht eindringen könne; und es hat den Ohren-Schmalz in sich, damit kleine Insekten, wenn sie etwa hinein kriechen wollten, darin hängen blieben. Die äusern Theile des Ohres dienen theils zur Bedeckung, theils auch zur leich-

leichtern und beßern Aufnehmung des Schalles; und diese sind aus der Ursache aus harter Materie, weil der Schall dadurch verstärkt wird. Die Nase, die wegen ihres unentbehrlichen Gebrauchs stets offen ist, hat eine enge Oeffnung, um nichts schädliches eindringen zu lassen, und ist mit Feuchtigkeit immer versehen, um den Staub und alle andere Unbequemlichkeiten abzuhalten. *) 4) Hiezu kommt noch, daß der Mensch an Feinheit und Richtigkeit der sinnlichen Empfindungen vor den übrigen Thieren einen großen Vorzug hat; denn die Augen urtheilen von Gemählden, Statuen und Schnitzwerken viel schärfer und richtiger, sie empfinden auch sogar die Tugenden und Laster, sie bemerken an andern Zorn, Güte, Freude, Verdruß, Unerschrockenheit, Furchtsamkeit u. s. w. Eben so verhält es sich auch mit den Ohren, die in der Musik die verschiedenen Töne, ihre Zwischenräume, ihre Härte, Tiefe und Höhe sehr genau bemerken,

*) Cic. de N. D. II, 57.

merken. *) 5) Auch die Seele ist auf eine so weise und gütige Art mit Vernunft und Klugheit ausgerüstet, daß derjenige, der nicht einsieht, daß dies alles durch göttliche Vorsorge so eingerichtet ist, alle diese Vorzüge zu verleugnen scheint. Denn wie groß ist nicht unser Verstand, der Sätze mit Sätzen zu Schlüßen verbindet, die Ursachen aller Dinge erforscht, ihre Eigenschaften aufsucht, und sich so zu der Wißenschaft erhebt, welche auch selbst in Gott die erhabenste Eigenschaft ausmacht? die Beredsamkeit, wie erhaben, wie göttlich ist sie nicht? Sie macht, daß wir etwas lernen, was wir vorher nicht wußten, und daß wir das, was wir wißen, andere lehren können. Durch sie überreden, trösten wir, durch sie machen wir Furchtsamen Muth, durch sie bezwingen wir Begierden und Affekten, durch sie geben wir Gesetze, bilden Gesellschaften, und entfernen uns von dem wilden und viehischen Leben. **) Die Hände end-

lich

*) Cic. de N. D. II, 58.

**) Cic. de N. D. II, 59.

lich, wie geschickt sind sie nicht zu allen Verrichtungen und Künsten? die Finger machen sie zum Mahlen, zum Schnitzen, zur Musik brauchbar, durch sie bauen wir Häuser, bearbeiten wir die Felder, weben wir uns Kleider, machen wir uns aus den Metallen allerhand Werkzeuge, und auch sogar die wildesten Thiere unterwürfig. *)

Die göttliche Sorge vor die Menschen hat sich nicht nur in dem vortrefflichen Baue des Menschen, sondern auch vorzüglich darin bewiesen, daß alles, was die Menschen gebrauchen, um der Menschen willen gemacht worden ist. **) Denn 1) die ganze Welt ist um der Götter und Menschen willen gemacht, sie ist eine gemeinschaftliche Stadt der Götter und Menschen; weil nur die vernünftigen Geschöpfe den Vorschriften des Rechtes gemäß leben. Obgleich der Umlauf der Sonne und übrigen Gestirne zur Erhaltung der Welt da ist: so giebt er doch dem

*) Cic. de N. D. II, 60. Lactant. div. inst. II, 11.

**) Cic. ibid. c. 53. 60. de fin. III, 20. de Off. I, 7.

den Menschen Anlaß zu Betrachtungen, denn nur sie können diesen Lauf ausmessen, und die Verschiedenheiten der Bewegung bemerken. Da nun dies dem Menschen allein bekannt ist: so muß man auch sagen, daß es um der Menschen willen gemacht sey. Eben dies gilt auch von den Früchten der Erde, denn die Thiere säen, erndten, sammlen und verwahren sie nicht, sondern allein der Mensch. So wie man also zugeben muß, daß Flöten und andere musikalische Instrumente um derentwillen gemacht sind, die sie gebrauchen; so muß man auch gestehen, daß alle Früchte der Erde allein für die geschaffen sind, die sich ihrer bedienen. Wenn auch die Thiere manches entwenden oder rauben: so kann man doch darum nicht behaupten, daß es für sie da sey, weil sie es nicht öffentlich, sondern nur verstohlener Weise genießen. Hiezu kömmt noch, daß auch selbst die Thiere um der Menschen willen da sind, denn wozu dienen anders die Schaafe, als den Menschen mit ihrer Wolle zu bekleiden? Und was zeigt die

Treue,

Treue, die gefällige Schmeicheley, der Haß gegen Fremde, die Geschicklichkeit, das Wild aufzuspüren, bey den Hunden anders an, als daß sie um der Bequemlichkeit der Menschen willen hervorgebracht sind? Eben dies kann man auch von andern Thieren, ja auch den wildesten sagen; denn wir gebrauchen sie theils zur Speise, theils zu Verrichtungen im Kriege, wie die Elephanten, theils zu Mitteln gegen Krankheiten und Wunden. *)

Die göttliche Vorsehung geht auch auf Individua.

Diese Vorsehung aber geht nicht blos das ganze menschliche Geschlecht überhaupt an, sondern sie betrifft auch jede Individua. **) Denn wenn für alle Menschen, die überall auf dem Erdboden zerstreut sind, gesorgt wird: so wird auch für diejenigen Sorge getragen, die auf einer Halbkugel wohnen, und wenn das ist: so werden auch diejenigen nicht aus der Acht gelaßen, die auf den großen Theilen der Erdfläche Europa, Asien und

Afrika

*) Cic. de N. D. II, 62-65.

**) Cic. de N. D. II, 65.

Afrika sich aufhalten, und wenn dies ist: so werden auch die Bewohner der kleinern Theile dieser großen Abtheilungen nicht vergeßen; und wenn dies ist: so sind auch die einzelnen Einwohner großer Städte unter göttlicher Vorsorge. Daher kann man auch mit Recht sagen, daß keiner von allen großen Männern, die je gelebt haben, ohne göttliche Hülfe so groß geworden ist, als er es war. *)

Fast alle diese Bemerkungen über die göttliche Regierung sind vortrefflich, und die Schlüße gut gebildet, und daher kommt es auch, daß eine große Anzahl von ihnen noch jetzt zu Beweisen der göttlichen Vorsehung gebraucht wird. Die Begierde, diese Lehre von allen Zweifeln zu befreyen, und gegen alle Angriffe in Sicherheit zu setzen, hat hier die Stoiker so weit hingerißen, daß sie darüber sich selbst und ihre Grund-Sätze vergeßen haben. Denn wenn die ganze Welt und alle Gewächse, auch die Menschen selbst nach einem bloßen Mechanismus der Natur

*) Cic. de N. D. II, 66.

tur entstehen, und wenn das erste Grund-Feuer an allen diesen Dingen weiter keinen Antheil hat, als daß es der Materie Bewegung und Leben mittheilt: so sehe ich nicht, wie man das Gute, das wir auf der Welt genießen, der göttlichen Güte und Vorsorge zuschreiben kann. Auf eine sophistische Art kann auch der Spinosist seiner Natur und seiner einzigen Substantz Vorsehung zuschreiben, in so fern sie nemlich durch die Folgen ihrer nothwendigen und wesentlichen Kräfte uns Gutes thut: aber das ist es nicht, was man eigentlich Vorsehung nennt, und das ist es auch nicht, was die Stoiker unter der Vorsehung verstehen; denn sie sagen ausdrücklich, daß Gott die Menschen eher bedacht habe, als sie erschaffen wurden, daß Gott aus eigenthümlicher Bewegung seines freyen Willens den Menschen Wohlthaten erzeige. Sie nehmen also darin zwey Dinge zusammen, die sich gar nicht zusammen denken laßen, das eine: daß alles aus den natürlichen Gesetzen und den wesentlichen Eigenschaften des Grund-Feuers mechanisch folgt; und

das andere, daß dennoch alles Gute auf der Welt eine Wirkung der göttlichen Güte und des göttlichen freyen Willens ist.

Gott ist nicht Ursache des Uebels.

Einer der wichtigsten Gründe der Epikureer gegen die Vorsehung wurde aus dem in der Welt bemerkten Uebel, der physischen Unregelmäßigkeit und den moralischen Vergehungen der Menschen hergenommen. Auch den ältern Philosophen hatte das Uebel manche Schwierigkeiten verursacht, und Plato vornehmlich hatte schon vielen Scharfsinn angewendet, die Existentz des Uebels mit der Existentz eines gütigen Schöpfers und Regierers der Welt zu vereinigen. Die Stoiker konnten daher nicht umhin, diese Materie gleichfalls zu berühren, und auf eine Art zu berühren, die auch den scharfsinnigsten Köpfen unsers Jahrhunderts Ehre gemacht haben würde. Aus den oben schon bewiesenen göttlichen Eigenschaften schlossen sie gantz richtig, daß Gott nicht die Ursache des Uebels ist; das weise Wesen, das die Welt regiert, sagten sie, hat kei-

ne

ne Ursache, Uebel zu verursachen, weil in ihm keine Unvollkommenheit, keine böse Eigenschaft sich findet.*) Ein Gott ohne Weisheit läßt sich nicht denken, und ein bösartiger Gott eben so wenig; denn aus welcher Ursache sollte er begehren, Böses zu thun? welchen Nutzen könnte er selbst, oder auch das Universum, für welches er am meisten sorgt, aus dem Uebel ziehen? **)

In Ansehung des Universum ist das Uebel kein Uebel.

Hieraus folgerten sie weiter, daß das, was wir Uebel nennen, in Betracht der ganzen Welt eigentlich kein Uebel ist; denn alles, was dem Ganzen zuträglich ist, kann einem Theile deßelben nicht schädlich seyn: denn es ist nichts in der Welt enthalten, welches ihr nicht zuträglich seyn sollte, theils weil dieses eine Eigenschaft aller einzelnen in der Welt vorhandenen Wesen ist, theils auch, weil nichts existirt, das die Welt zwingen könnte, etwas ihr schädliches hervorzubrin-

*) Antonin. VI, 1.

**) Antonin. VI, 44. Sen. ep. 95.

bringen. *) Es ist ferner höchst unwahrscheinlich, daß die Natur zum Untergange ihrer eigenen Theile arbeiten, und sie dem Uebel nothwendig unterwerfen sollte, denn sie kann es weder mit Vorsatz, noch aus Unwißenheit gethan haben. **) Hier wandten sie auch den moralischen Grund-Satz an, daß nichts gut ist, als die Tugend, nichts hingegen böse, als das Laster, und schloßen daraus, daß Gott, da er Krankheiten, Tod, Armuth, Reichthum u. s. w. unter die Menschen ohne Unterschied vertheilt habe, er dabey die Absicht gehabt habe, zu zeigen, daß alle diese Dinge weder wahre Uebel, noch wahre Güter sind. ***)

Auch das uns widerliche ist nicht ohne Anmuth.

Um die Anzahl der Uebel so viel möglich zu verringern, und dadurch den Gegner zu überzeugen, daß lange nicht so viel Uebel in der Welt ist, als er darin zu seyn behauptet, bemühten sie sich

*) Antonin. X, 6.

**) Antonin. II, 3. IV, 23. VI, 7.

***) Sen. de Prov. cap. 5.

sich ferner, zu zeigen, daß selbst diejenigen Gegenstände, die beym ersten Anblicke häßlich und nicht weislich eingerichtet zu seyn scheinen, eine besondere ihnen eigene, aber nur dem Auge des aufmerksamen Beobachters sichtbare Annehmlichkeit haben. Wenn ein Brod gebacken wird, so zerspalten sich einige Theile, und auch diese, ob sie gleich den Regeln des Backens nicht gemäß sind, haben etwas angenehmes, und machen auf eine ihnen eigene Art Lust zum Eßen. Die sich zur Erde neigenden Aehren, der aus dem Rachen der wilden Schweine fließende Schaum, und viele andere Dinge mehr, die, an sich betrachtet, weit entfernt sind, schön zu seyn, dienen dem ungeachtet dem Thiere zur Zierde, und uns zum Vergnügen. Wenn also jemand den widernatürlichen Begebenheiten tiefer nachdenkt: so wird ihm fast nichts aufstoßen, welches auch sogar auf eine angenehme Art nicht mit ihnen verknüpft wäre, er wird das wirkliche Aufsperren des Rachens bey wilden Thieren mit nicht geringerm Vergnügen se-

hen, als die Nachahmungen der Mahler und Bildhauer. *)

Auch die Materie ist nicht Ursache des Uebels.

Allein, wenn auch durch diese Betrachtungen die Anzahl und Grösze des in der Welt befindlichen Uebels verringert wird: so bleibt doch noch genug übrig; und gesetzt auch, es wäre kein wahres Uebel: so ist es doch den Sinnen unangenehm; es bleibt also noch immer die Frage übrig, woher ist es gekommen, daß die Menschen so vielen unangenehmen Begebenheiten unterworfen sind? Plato nahm zur Materie die Zuflucht, die durch ihre Unbiegsamkeit und ihren Ungehorsam Ursache des Uebels seyn muste. Dieser Ausweg war den Stoikern verschloßen, weil sie die Materie für so biegsam, und Gott für so mächtig hielten, daß sie alle mögliche Gestalten gleich gut annehmen könnte und müste. Daher musten sie nothwendig so schließen: die Natur hat das Uebel weder aus Unwißenheit, noch aus Mangel an Macht werden laßen, **)

denn

*) Antonin. III, 2.

**) Antonin. II, 11.

denn die Materie ist biegsam und läßt sich in alle Gestalten bringen, und die die Welt regierende Seele hat keine Ursache, Uebels zu thun.*) Plutarch zieht hieraus eine von den Stoikern durchaus geleugnete Folgerung; sie machen, sagt er, Gott zum Urheber des Uebels, denn aus der Materie kann es nicht entstehen, weil die ohne Eigenschaften ist, und von der sie bewegenden Ursache alle Beschaffenheiten annimmt. **)

sondern die nothwendige Verbindung zwischen dem Guten und dem Bösen.

Wenn nun das Uebel weder von Gott, noch von der Materie herkommt: so bleibt wol nichts übrig, als daß es eine nothwendige unvermeidliche Folge des Guten seyn muß, und daß nichts Gutes seyn könnte, wenn nichts Uebels da wäre. ***) Dieses beweisen sie auf folgende Art: gut und übel sind einander entgegengesetzt, nun aber kann von zwey entgegengesetzten Dingen keines ohne das andere seyn; †) wenn das Wahre ist: so

 muß

*) Antonin. VI, 1.

**) Plut. adv. Stoic. p. 1076.

***) Gellius VI, 1. Antonin. VI, 36. IX, 42.

†) Gellius l. c.

muß auch das Falsche seyn u. s. w. *) Also muß, da das Gute existirt, auch das Uebel nothwendig zugleich mit existieren. Zur Erläuterung dieses Beweises fügen sie noch folgendes hinzu: wenn keine Ungerechtigkeit wäre: so hätten wir auch keinen Begriff von Gerechtigkeit, denn die Gerechtigkeit ist nichts anders, als eine Abwesenheit der Ungerechtigkeit; wenn keine Feigheit und Trägheit wäre: so könnten wir auch keinen Begriff von Standhaftigkeit und Tapferkeit haben; wenn keine Unmäßigkeit wäre: so würden wir auch nichts von Mäßigkeit wißen; wenn endlich kein Unverstand wäre: so könnte auch keine Klugheit seyn. **) Aus den Einwürfen, die Plutarch gegen diesen letzten Satz macht, ***) läßt sich schließen, daß sie ihn noch durch folgenden Schluß unterstützten: die Klugheit ist die Wißenschaft des Guten und Bösen; wenn also nichts Böses wäre: so könnte auch keine Klugheit seyn.

*) Plut. de rep. Stoic. p. 1066.

**) Gell. l. c.

***) Plut. adv. Stoic. p. 1066, 1067.

Diese Gründe, so kurtz wie sie da aus den Fragmenten zusammengelesen stehen, scheinen schwach, wo nicht gar kindisch zu seyn, weil man gewohnt ist, das Gute und Böse als zwey von einander völlig unabhängige Dinge zu betrachten, ohne darauf zu achten, daß eins aus dem andern in solchen eingeschränkten, und ihrer Natur nach allemahl unvollkommenen Wesen, als Menschen und irrdische Geschöpfe sind, nothwendig hervorquillen muß. Ohne Zweifel werden die Stoiker hierüber noch manche gute Bemerkung gemacht haben, die ihren Beweisen mehr Licht und Stärke geben konnte, vornehmlich da dies eine schon bey den Alten sehr vielen Streitigkeiten unterworfene Materie ist. Von allen diesen aber sind uns nur noch folgende zwo übrig geblieben. Die erste: wenn alles Uebel aus dem Guten nothwendig folgt, so müßen auch Krankheiten u. s. w. aus eben dieser Quelle sich ableiten lassen. Daher muß man sagen, daß die Natur zwar auch Krankheiten, Schwachheiten, Verdruß hervorgebracht habe,

 daß

daß aber dies nicht ihre eigentliche Absicht gewesen sey, etwas Uebels zu schaffen, sondern daß das Böse als eine unvermeidliche Folge des Guten sich mit eingeschlichen habe. Denn als die Natur den menschlichen Körper bildete: so erforderte dieser Bau unumgänglich, daß der Kopf aus kleinen dünnen Knochen bestunde. Hieraus nun folgte unvermeidlich die Unbequemlichkeit, daß der Kopf schwach befestigt wurde, und auch durch kleine Stöße oder Schläge zerbrechlich ward. So sind also Krankheiten und Verdrießlichkeiten entstanden, indem uns unsere Wohlfahrt verschafft wurde. Eben so verhält es sich auch mit den Tugenden und Lastern, indem uns die Tugend von der weisen Natur gegeben wurde, so entstanden auch durch die Verwandschaft mit ihr die Laster. *)

Zu diesem Beweise setzt Antonin noch einen andern, aber zu kurtz ausgedrückten, und nicht bis auf seine ersten Gründe deutlich hinausgeführten; und dies ist die zwote übrig gebliebene stoische Anmerkung.

*) Gell. l. c.

merkung. Der Kürbis ist bitter, sagt er, nun so laß ihn liegen; auf dem Wege sind Dornen: nun so weiche ihnen aus, und denke nicht dabey, warum sind diese Dinge in der Welt? denn du würdest dich dadurch bey einem Naturkundigen lächerlich machen, so wie bey einem Schneider oder Schuster, wenn du ihnen vorwerfen wolltest, daß in ihren Werkstätten allerhand abgeschnittene Lappen herumliegen. Diese aber können doch den Unrath noch auswerfen, die Natur hingegen hat keinen Platz, dahin sie das Ueberflüßige werfen kann; ihre bewundernswürdige Kunst besteht darin, daß sie alles unnütz scheinende zu neuen Geschöpfen verwandelt, damit sie theils keine neue Materie von außen her nöthig habe, theils auch den Platz ersparen könne, wohin dieses sonst müste geworfen werden.*) Er zeigt hierdurch, daß, ohne die Natur mangelhaft zu machen, diejenigen Dinge, die uns überflüßig scheinen, nicht haben wegbleiben können, denn sie würde fehlerhaft

*) Antonin. VIII, 50.

haft geworden seyn, wenn sie stets neue Materie zu ihrer Erhaltung gebraucht hätte; und daß folglich alle übel scheinende Dinge ihren großen Nutzen haben. Eben dieses lehrten auch die übrigen Stoiker, und Chrysipp besonders bemühte sich zu zeigen, daß das moralische so wol als physische Uebel, in Beziehung auf die ganze Welt, kein Uebel genannt zu werden verdiene. Denn, sagte er, so wie die Lustspiele lächerliche Aufschriften haben, die an sich selbst zwar schlecht sind, aber doch dem ganzen Gedichte eine große Anmuth geben; so kann man auch das Uebel, an sich betrachtet, mit Recht tadeln; es ist aber darum in Rücksicht auf die übrigen Dinge in der Welt nicht gäntzlich unnütz. *) Ja was noch mehr ist, Gott bedient sich manchmahl deßelben zu guten und nützlichen Absichten, denn er richtet oft durch Krieg, Pest u. s. w. Verwüstungen an, um die überflüßigen Menschen und Thiere aus dem Wege zu schaffen. **)

Eben

*) Plut. de rep. Stoic. p. 1065.

**) Plut. de rep. Stoic. p. 1049.

Eben dieser allgemeinen Gründe bedienten sie sich auch, die Vorsehung zu rechtfertigen, wenn man ihr den Vorwurf machte, daß sie tugendhaften Leuten Unglück wiederfahren ließe. Denn 1) sagten sie, das Unglück ist ihnen nützlich, so wie es manchem Kranken nützlich ist, durch Incisionen, Hunger oder Durst geheilt zu werden. Wenn der Tugendhafte nicht mit Unglück zu kämpfen hat, so wird er in Beobachtung seiner Pflichten nachläßig, und überdem ist es nicht einmahl möglich, die Tugenden der Geduld und Standhaftigkeit ohne Unglück auszuüben. *) 2) Es ist ferner allen Menschen nützlich, daß Tugendhaften Unglück wiederfahre, denn dadurch lernen sie, daß alles, was sie für Uebel halten, in Gottes Augen, und an sich kein Uebel ist; wäre es würkliches Uebel: so würde es Gott seinen Lieblingen nicht zuschicken. **) 3) Das Schicksal hat es endlich so erfordert, daß Tugendhafte unglücklich wären, aber warum

Warum sind Tugendhafte unglücklich?

*) Sen. de prov. c. 3.

**) Sen. de prov. cap. 5.

warum ist denn Gott so unbillig in der Austheilung des Schicksals gewesen? Ein Künstler kann die Materie nicht ändern. *) Diese Antwort scheint anfangs platonisch zu seyn; sie ist es aber aus zween Gründen nicht. Der erste, Epiktet, und einige andere vom Gatacker **) angeführte Stoiker, denen man doch den Hang zum Platonismus nicht vorwerfen kann, gebrauchen sie gleichfalls. Der andere: sie widerspricht dem Satze, daß die Materie nicht Ursache des Uebels ist, nicht, und ist daher dem stoischen Systeme nicht entgegen. Denn, wenn man sie nicht von der Unbiegsamkeit der Materie, wie Plato, sondern von der Unmöglichkeit versteht, aus der Materie etwas Gutes zu machen, ohne daß zugleich etwas Böses daneben hervorkommt: so ist sie vollkommen den übrigen stoischen Lehren gemäß.

Der einzige Gott hat un-

Wir haben oben gesehen, daß die Stoiker die Einheit Gottes vertheidigten, und dennoch in den Ausdrücken des Cicero

*) Sen. de prov. c. 5.

**) Gatack. ad Antonin. II, 11.

Cicero und anderer bemerkt, daß sie von den Göttern in der mehrern Zahl reden. Dieses scheint anfangs widersprechend zu seyn; man darf aber nur die Auslegung davon bey ihnen hören, um es wenigstens für keinen förmlichen Widerspruch zu erklären. Der einzige Gott, sagen sie, der durch die ganze Materie ausgedehnt ist, nimmt theils wegen seiner verschiedenen Verrichtungen in der Welt, theils auch wegen der verschiedenen Körper, in denen er sich befindet, mit Recht verschiedene Nahmen an. *) Die Natur ist Gott, und eine göttliche Vernunft, die der Welt und allen ihren Theilen einverleibet ist. So oft man will, kann man daher diesen Urheber aller Dinge mit einem andern Nahmen nennen, er kann mit Recht der große Jupiter, der Donnerer heißen, weil er den Donner verursacht; man kann ihn Vater Bacchus nennen, man kann ihm die Nahmen Herkules und Merkur geben, weil er aller Vater ist; weil er eine unendliche Macht hat, weil er

Zahllige Nahmen.

*) Laert. VII, 147.

er Weisheit und Wißenschaft besitzt; mit einem Worte, man kann ihm alle mögliche Nahmen beylegen, die eine himmlische Kraft oder Wirkung bezeichnen. *)

Ursachen dieser Lehre.

Man sieht leicht, aus welcher Ursache diese allegorische Lehre von Gott erfunden ist; Anaxagoras hatte durch seine Gefangenschaft die Weltweisen gelehrt, daß es nicht nützlich sey, die Götter des Pöbels zu bestreiten; der Tod des Sokrates, zu dem seine Lehre von den Dämonen zwar nicht Ursache, aber doch Vorwand hergegeben hatte; und mehrere Beyspiele anderer Philosophen, die kühn genug gewesen waren, den öffentlichen Gottesdienst anzugreifen, machten die übrigen Philosophen vorsichtig. Daher suchte schon Plato ein Mittel, nur einen Gott zu glauben, und doch mit dem Pöbel von mehreren zu reden, und fand es darin, daß er die die Gestirne regierenden Geister Unter-Götter nannte, und das ganze mythologische System auf diese Lehre zurückzuführen suchte. In der Methode, den Polytheismus mit dem

*) Sen. de Ben. IV, 7, 8.

dem Deismus in Uebereinstimmung zu bringen, folgten die Stoiker dem Plato: giengen aber in ihrer besondern Anwendung, durch ihr System gezwungen, von ihm ab; denn an statt daß Plato mehrere von einander verschiedene Substanzen zu Göttern machte, vergötterten sie die besondern Eigenschaften und Theile des einzigen Gottes.

Allegorische Erklärung der Mythologie.

Um diese Harmonie noch einleuchtender und dem großen Haufen wahrscheinlicher zu machen, giengen sie die von den Göttern damals geglaubte Fabeln durch, erklärten sie auf eine ihrem Systeme gemäße Art, nannten und verehrten also mit dem Pöbel viele und einerley Götter, ohne mit ihm einerley Götter zu glauben. Die Fabeln in ihrem buchstäblichen Verstande hielten sie für ungereimtes und gotteslästerliches Gewäsche unverständiger Menschen,*) und bemühten sich in den schon aufgeklärtern und freyern Zeiten

*) Cic. de N. D. II, 24. physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas.

ten des Römischen Reiches, auch sogar durch eigene Bücher, das lächerliche im Aberglauben des Pöbels zu zeigen. Augustin führet eine verlohren gegangene Schrift des Seneka an, in der er mit stoischem Muthe den bis zum äusersten Unsinn gestiegenen Aberglauben seiner Zeit zu Boden zu schlagen suchte. *) Wenn daher der Pöbel glaubte, daß Saturn seine Kinder verschlungen habe, und vom Jupiter in Feßeln gelegt worden sey: so erklärten sie dies so: Saturn bedeutet die Zeit, das zeigt sein Nahme κρονος, der eben das ist, was χρονος; Jupiter aber ist der Aether, der Vater aller Dinge. Saturn verschlingt seine Kinder, kann also weiter nichts bedeuten, als die Zeit verzehrt alle vergangenen Jahre; er wird vom Jupiter in Ketten gelegt, nichts anders, als die Zeit wird an die Bewegung der Gestirne gebunden, damit sie nicht ohne alle Ordnung fortlaufe. **) Auf eben diese

*) Augustin. de Civ. Dei VI, 10.

**) Cic. l. c.

diese Art bedeutet Juno nicht eine besondere Person, sondern die zwischen dem Himmel und Meere eingeschloßene Luft; Neptun das Meer, und die in ihm befindliche göttliche Luft; Pluto die Erde mit ihrer sie durchdringenden göttlichen Kraft. *)

Entstehung des Polytheismus.

Aber, wenn nun dies alles seine Richtigkeit hat, wie sind die Menschen darauf gekommen, so viele Götter und so ungereimte Fabeln von den Göttern zu glauben? Dreyerley Veranlaßungen haben sie dazu verleitet: 1) Uebel verstandene physische Lehren und Beobachtungen der alten Weisen. Denn da jene die Gesetze der Physik nicht verstanden: so bildeten sie die natürlichen Wesen in göttliche Personen um: und da sie einmahl so weit gegangen waren: so verfielen sie auch auf die Heyrathen, Verwandschaften und Streitigkeiten der Götter, und suchten die Götter den Menschen ähnlich zu machen. **) 2) Die

*) Cic. de N. D. II, 25.

**) Cic. de N. D. II, 28.

Dankbarkeit gegen die Dinge in der Natur, die ihnen gutes thun, war eine zwote Veranlaßung zu Götter-Fabeln. Die Alten glaubten, daß alles, was dem menschlichen Geschlechte einen großen Nutzen verschafft, nicht ohne göttliche Güte und göttliche Eigenschaften sich so wohlthätig erzeigen könnte. Daher gaben sie den von Gott hervorgebrachten Geschöpfen göttliche Nahmen; nannten die Früchte der Erde Ceres, den Wein Bacchus, daher weihten sie auch den Tugenden, dem Verstande, und der Ehre Tempel. *) 3) Endlich die Dankbarkeit gegen große Männer, denen sie vieles zu verdanken hatten, veranlaßte sie, auch diese unter die Zahl der Götter zu versetzen. Daher wurden Herkules, Castor und Pollux, Aesculap, und viele andere mehr als Götter verehrt. **)

Dämonen.

Außer diesen aus menschlicher Unwissenheit entstandenen Göttern giebt es noch gewiße Dämonen, ***) und unter diesen

*) Cic. de N. D. II, 23.

**) Ibid. cap. 24.

***) Laert. VII, 158.

diesen auch böse; *) ja jeder Mensch hat seinen eigenen Genius und seine eigene Juno. **) Was sie eigentlich von diesen Dämonen geglaubt, wie sie ihre Existenz bewiesen, und was für Verrichtungen sie ihnen gegeben haben, davon sagen die Alten nichts, sie bemerken nur noch dieses, daß alle diese kleinern Götter, den einzigen höchsten Gott, das ist, das Grund-Feuer, ausgenommen, in der allgemeinen Welt-Verbrennung vergehen werden. ***)

Folgende allgemeine Anmerkungen über die stoische Physiologie wird man nun leicht abziehen: I) Die Lehre von den Elementen, der Materie, dem thätigen alles wirkenden Feuer, ist sehr verworren und dunkel vorgetragen, und zur Erklärung des Welt-Baues theils nicht hinreichend, theils auch mit zu vielen willkührlichen Behauptungen vermischt.

*) Plut. de def. Orac. p. 419.

**) Sen. ep. 110. Arrian. I, 14.

***) Plut. de rep. Stoic. p. 1051, 1052. adv. Stoic. p. 1075.

mischt. II) Die Lehre von Gott ist ein sonderbares Gemische von unverdaueten und unzusammenhängenden physischen und psychologischen Grund-Sätzen, indem auf der einen Seite schwankende ungeheure Ideen von einem materiellen durch die ganze Welt ausgedehnten Wesen, auf der andern von der Einheit, Allmacht, Allwißenheit, gütigen Vorsorge, und weisen Regierung Gottes vortreffliche Bemerkungen enthalten sind. III) Der Stoff zu dieser Physiologie ist, wie von den Alten schon bemerkt worden, ursprünglich heraklitisch. Hieraus zieht Brucker die ungerechte Folgerung, daß Zeno weiter nichts dabey gethan, als pythagorische und heraklitische Lehren in sein System verpflanzt habe. *) Einmahl hat er nicht erwogen, daß man denjenigen, der einen Satz von einem andern entlehnt, darum noch nicht für einen bloßen Nachbeter erklären kann, weil man bey Leuten von Genie fast allemahl voraussetzen muß, daß sie durch

*) Hist. crit. phil. tom. I. p. 903.

durch Verbindung, Folgerung, Beweise und Erläuterungen fast allemahl den Lehren ihrer Vorgänger eine neue ihnen eigene Gestalt geben. Zweytens hat er sich nicht darauf besonnen, daß stoische Physiologie und Theologie unmöglich in ihrem ganzen Umfange heraklitisch, noch weniger Pythagoreisch seyn können. Die Lehren von der göttlichen Vorsehung, dem Ursprunge des Uebels, der vortrefflichen Einrichtung des Welt-Gebäudes, sind theils für Heraklits Zeit-Alter zu fein, theils auch von keinem alten Schriftsteller ihm zugeschrieben worden. IV) Was unter den Lehren von den Elementen und der Entstehung der Welt den Stoikern eigenthümlich zukömmt, läßt sich, da wir von dem heraklitischem Systeme nur sehr unvollkommene Nachrichten haben, nicht mit Zuverläßigkeit entscheiden. In der Lehre von Gott und der Welt aber glaube ich folgende Sätze ihnen als Erfindern zuschreiben zu müßen: 1) Den Satz des nicht zu unterscheidenden, 2) die aus der Anatomie und der Betrachtung des

Welt-

Welt-Baues hergenommenen herrlichen Beweise der gütigen Vorsehung Gottes, 3) den Satz, daß in der Welt kein wahres Uebel vorhanden ist, und daß alles, auch das schädlich scheinende, seinen Nutzen hat. 4) Die Lehre vom Fato, als eine Folge des genauen Zusammenhanges der Ursachen und Wirkungen. 5) Die Bemühung, das Fatum mit der Freyheit des Willens in Uebereinstimmung zu bringen. 6) Die allegorische Erklärung der Mythologie. 7) Endlich unterschiedene Beweise der Existenz Gottes.

System
der
stoischen Philosophie

von

Dieterich Tiedemann,
Professor der alten Sprachen am Collegio Carolino in Cassel.

Dritter Theil.

Leipzig,
bey Weidmanns Erben und Reich. 1776.

Dritter Theil.

Erstes Hauptstück.

Vom Guten und Bösen.

Um die Grund-Sätze zu finden, nach welchen wir handeln müßen, fiengen die Alten nach Sokrates Zeiten damit an, daß sie die Natur des menschlichen Willens betrachteten, daraus diejenigen Dinge abzuleiten suchten, die wir begehren und verabscheuen, und unserer Natur nach nicht anders als begehren und verabscheuen können. Durch diese Untersuchungen wurden sie auf diejenige Regel geleitet, die die allgemeine Richtschnur aller unserer Handlungen über-

Ableitung des Grund-Satzes der Moral aus der Natur des Menschen.

haupt enthält, und so wurden die moralischen Grund-Sätze aus der Natur des Menschen gefolgert. So vortrefflich und richtig auch dieser Weg war; so führte er sie doch, weil sie den Menschen aus verschiedenen Gesichts-Punkten, nach Maasgabe ihrer verschiedenen Meynungen und Leidenschaften, betrachteten, zu entgegengesetzten Zielen. Die Cyniker, und nach ihnen die Stoiker, Männer von erhabenen Empfindungen beseelt, und von der Bewunderung der großen Eigenschaften des Sokrates und anderer Edlen des Alterthums begeistert, setzten sich unter allen den lobenswürdigsten Zweck vor, sie dachten auf nichts wenigers, als den Menschen, aller seiner Schwachheiten und Mängel ungeachtet, an Glückseligkeit und weitumfaßenden Triebfedern seiner Handlungen zum Gott zu machen. Nicht die Zerbrechlichkeit und Reitzbarkeit unsers Körpers, nicht die thierischen Triebe und Bedürfniße, denen die Seele durch den Körper unterworfen ist, nicht der von der menschlichen Seele unzertrennliche Eigennutz hielt sie

von

von diesem kühnen Unternehmen zurück. Durch Feinheit der Distinktionen, und durch künstliche Zusammenkettung der Schlüße, suchten sie alle diese Hinderniße zu übersteigen, und erhielten dadurch die Bewunderung des ganzen Alterthums, welches ihrem hohen Fluge mit schwindelndem Erstaunen zusahe. Selbst die Christen, von Ehrfurcht gegen die erhabenen Aussprüche der Stoiker durchdrungen, und von der Meynung eingenommen, daß nichts vortreffliches ohne ihre Moral gesagt werden könnte, bemühten sich, ihre edelsten Gedanken für geraubtes Gut auszugeben, und lange Zeit hat man gestritten, ob nicht Seneka, Epiktet, Arrian und Antonin von Christen unterrichtet, oder gar heimlich Christen gewesen wären. Eine Streitigkeit, die den Stoikern allemahl Ehre macht, und im voraus schon von ihren moralischen Grund-Sätzen einen hohen Begriff erweckt.

Erste Bewegungen des Willens.

So groß aber die Folgerungen sind, so klein scheinen die Grund-Sätze, von denen man es nicht vermuthen sollte, daß sie

sie Stützen eines bis an den Thron Jupiters reichenden Gebäudes seyn könnten. Die jedem über sich selbst nachdenkenden Menschen natürliche Beobachtung, daß die Dinge außer uns, je nachdem sie uns entweder nützlich oder schädlich sind, verschiedene Bewegungen des Willens hervorbringen, ist die erste und sehr einfache Grund-Lage des ganzen Systems. Diese Bewegungen des Willens unterscheiden sie, theils weil ihre Sprache reicher ist, theils auch weil sie die innere Empfindungen genauer beobachteten, feiner als wir es thun, und vermöge des Mangels an schicklichen Ausdrücken thun können. Die Beobachtung ihrer selbst lehrte sie, daß wir ein gewißes Bestreben, ein gewißes Sehnen der Seele empfinden, wenn wir eine Vorstellung von einem uns nützlich scheinenden Gegenstande bekommen; daß wir hingegen ein gewißes Abkehren, ein gewißes Zurückweichen der Seele empfinden, wenn wir an etwas uns schädlich dünkendes denken. Diese ersten Bewegungen des Willens, die noch keine Entschlüße, keine Vorsätze sind,

manch-

manchmahl auch gar nicht werden, nennen sie ὁρμη und αφορμη, und definire die erste durch ein Bestreben der Seele nach etwas, *) vermöge des Gegensatzes kann also die αφορμη nichts anders als eine Entfernung der Seele von einer Sache seyn.

Vernünftiges und unvernünftiges Bestreben.

Dieses Bestreben nun konnten sie allen Erfahrungen zuwider den unvernünftigen Thieren nicht absprechen, und daher betrachteten sie es als eine die Thiere von den Pflanzen und leblosen Geschöpfen unterscheidende Eigenschaft. **) Auch die Menschen haben also diese Eigenschaft; weil sie aber durch die Vernunft von andern Thieren unterschieden werden: so muß auch das Bestreben der menschlichen Seele von dem der unvernünftigen Thiere unterschieden werden. Dieser Grund bewog sie wahrscheinlich, (denn etwas gewißes finde ich hierüber

 nicht)

*) φορα ψυχης επι τι. Stobaeus eclog. eth. p. 175.

**) εκ περιττου της ὁρμης τοις ζωοις επιγινομενης. Laert. VII, 68.

nicht) das Bestreben in das vernünftige und unvernünftige abzutheilen. *)

Man würde zu viel aus dieser unten angezeigten Stelle des Stobäus folgern, wenn man dem Menschen die unvernünftigen Bestreben deswegen absprechen wollte, weil sie den unvernünftigen Thieren zukommen; denn die menschlichen Affekten und Leidenschaften werden, wie wir unten sehen werden, zu den unvernünftigen Begierden gerechnet, und den unvernünftigen Thieren nach einer Anmerkung des Salmasius **) vom Chrysipp abgesprochen.

Hierin scheint also dem ersten Ansehen nach ein Widerspruch zu liegen; denn nach dem Stobäus haben auch die Thiere unvernünftige Begierden, nach dem Salmasius aber haben sie keine, weil sie keine

*) Stobaeus eclog. eth. II. p. 175. κατα το γενος διττως θεωρεισθαι την τε εν τοις λογικοις γιγνομενην ὁρμην και την εν τοις αλογοις ζωοις. So verbeßert Salmasius in Simplic. p. 44. die verdorbenen Worte des Stobäus.

**) in Simplic. p. 105.

keine Leidenschaften haben. Allein bey einer nähern Untersuchung verschwindet er gänzlich, denn, wenn man mit Salmasius *) annimmt, daß unvernünftig (αλογος) hier in zwo verschiedenen Bedeutungen vorkommt, der einen, da es eine Beraubung, der andern, da es eine Entgegensetzung der Vernunft anzeigt: so hängt alles gut zusammen, und giebt die Folgerung, daß die Stoiker die Begierden einmahl in vernünftige und unvernünftige, und dann in vernunftmäßige und vernunftwidrige getheilt haben.

Allein, wenn es vernunftmäßige und vernunftwidrige Begierden giebt, wie kann denn Chrysipp die Begierde, oder das Bestreben, durch die Vernunft des Menschen definiren, die ihn zu handeln befiehlt, und den Abscheu, durch die Vernunft, die ihm etwas verbietet? **) Dieser scheinbare Widerspruch läßt sich dadurch entschuldigen, daß die Stoiker,

 wie

*) in Simplic. p. 55.

**) Plut. de rep. Stoic. p. 1037. ὁρμη του ανθρωπου λογος εςι προστακτικος αυτῳ του ποιειν.

wie oben gezeigt ist, die Begierden als Eigenschaften und Theile der Vernunft (του ἡγεμονικου) betrachten, und daß folglich auch die unvernünftigen Begierden Befehle der Vernunft sind.

Begierde und Abscheu.

Aus diesem ersten Bestreben der Seele leiten die Stoiker die Begierde und den Abscheu her: wenn sie, sagt Simplicius, *) die vor der Begierde und dem Abscheu hergehenden Bewegungen der Seele betrachten wollen: so machen sie von dem Bestreben (ὁρμη) den Anfang. Die Definition der Begierde, die Entstehung derselben aus dem Bestreben, ihre Verschiedenheit vor dem Bestreben, hat uns, so viel ich finde, kein einziger von den Alten aufbehalten. Vermuthlich erklärten sie dies so: das erste Bestreben oder die erste Entfernung wird durch nähere Ueberlegung und Betrachtung des guten oder schädlichen sie erzeugenden Gegenstandes, entweder zu einem Vorsatze, zu einer würklichen Bemühung, zum Besitze des Gegenstandes zu gelangen, oder zu einem Entschluße, sich von

*) in Epictet cap. 1.

von ihm zu entfernen. Das erste ist die Begierde, (ορεξις) das andere der Abscheu (εκκλισις). Simplius, der nach seiner Gewohnheit Stoische Lehren aus Peripatetischen Grund-Sätzen erklärt, theilt auch hier die Begierden (ορεξεις) in vernünftige und unvernünftige, *) und widerspricht dadurch offenbahr dem Stobäus, der sie als eine Gattung des vernünftigen Bestrebens erklärt. **) Dies Versehen des Simplicius bemerkt auch Salmasius, ***) und zeigt bey dieser Gelegenheit den Unterschied der Stoischen und Peripatetischen Terminologie.

Ueber die verschiedenen Bewegungen des Willens und ihre Gattungen haben die Stoiker ohne Zweifel noch mehreres philosophirt, denn ich finde beym Stobäus †) praktische Begierden, Begierden nach künftigen Dingen, u. s. w. angeführt, aber so dunkel definirt, und so wenig aus den

*) in Epictet cap. 1.

**) eclog. eth. p. 175. ἡ ορεξις εςι λογικης ὁρμης ειδος.

***) in Simplic. p. 52.

†) Stobaeus l. c.

den ersten Gründen ordentlich abgeleitet, daß ich mir nichts deutliches hierüber zu sagen getraue. Hierzu kommt noch die Verderbung des Stobäus, die an diesem Orte sehr groß ist, und auch vom Salmasius nicht überall hat gehoben werden können: ob er gleich viel scharfsinniges hierüber in dem Commentar über den Simplicius gesagt hat.

Begierden enthalten Beyfall.

Eben diese Dunkelheit findet sich auch in der bekannten Stoischen Lehre, daß die Begierden Beyfall (συγκαταθεσιν) in sich schließen, oder vielmehr nach dem Ausdrucke des Stobäus Beyfall sind, *) denn er erklärt uns nicht, auf welche Art so verschiedene Dinge, als Begierden und Beyfall sind, beysammen stehen und nur eins ausmachen können. Um dieses, weil es in die Lehre von den Affekten großen Einfluß hat, etwas deutlicher aus einander zu setzen, muß ich zu der ersten Ursache aller Begierden hinaufsteigen. Aus der gemeinen Erfahrung nahmen die Stoiker, gleich andern Philosophen,

*) Strobaeus l. c. πασας τας ὁρμας συγκαταθεσεις εἰναι.

phen, den Grundsatz her, daß alle Begierden durch die Vorstellung eines uns nützlichen oder schädlichen Gegenstandes erregt werden. *) Denn, sagten sie, es ist unmöglich, etwas für nützlich zu halten, und es nicht zu begehren. **) Eine jede Seele ist von Natur so eingerichtet, daß sie das Gute begehrt, das Böse verabscheut, und das weder Gute noch Böse weder begehrt noch verabscheut; so wie sie von Natur dem wahren Beyfall giebt, dem falschen nicht Beyfall giebt, und gegen das dunkle und unbekannte gleichgültig bleibt. ***) Diese ersten Vorstellungen nun werden hernach durch den Verstand näher betrachtet, ihre wahre Natur wird nach gewißen Regeln untersucht; findet man alsdenn, daß die Dinge, von welchen sie entstehen, nicht würklich nützlich oder schädlich sind: so hält man den Beyfall zurück, und fällt über

*) το κινουν την ὁρμην ουδεν ἑτερον ειναι λεγουσιν, αλλ' ἡ Φαντασιαν ὁρμητικην του καθηκοντος αυτοθι. Stobaeus ecl. eth. p. 175.

**) Arrian. in Epictet I, 18.

***) Arrian. III, 3.

über sie kein Urtheil, daß sie begehrt oder nicht begehrt zu werden verdienen; findet man sie hingegen würklich nützlich oder schädlich: so urtheilt man mit Beyfall, daß sie es sind, und nach diesem Beyfalle richtet sich die Begierde oder der Abscheu. *)

Freyheit des Willens.

Die Folge hiervon ist, daß die Bewegungen des Willens frey sind, das heißt, daß es in unserer Gewalt steht, zu begehren und nicht zu begehren, und daß nichts außer uns uns zwingen kann, zu begehren oder zu verabscheuen. Niemand, sagen sie, kann uns hindern, der Wahrheit Beyfall zu geben, uns zwingen, das falsche für wahr zu halten, hierin also ist unsere Wahl frey, über allen Zwang, alle Hindernisse erhaben. Eben so verhält es sich auch mit dem Begehren und Verabscheuen, denn nichts kann eine Begierde überwinden als eine andere Begierde. Aber ist nicht da äuserer Zwang, wenn wir von jemand durch

*) Gellius XIX, 9. sapiens visa illa terrifica non approbat, hoc est ου συγκατατιθεται, ου προσεπιδοξαζει; sed abjicit respuitque.

durch Drohungen des Todes etwas zu begehren oder zu verabscheuen bewogen werden? Auch da nicht, denn die Ursache, warum wir uns durch solche Drohungen bewegen laßen, liegt in unserer eigenen Meynung, nach der wir es für beßer halten, den Drohungen nachzugeben, als zu sterben. Auch hier also zwingt uns nicht der Drohende, sondern unsere Meynung, das heißt eine Begierde erzwingt die andere. *) Hierzu setzten sie noch den Grund, daß Gott nicht genug für uns gesorgt, und sich nicht als Gott gegen uns bezeigt haben würde, wenn er nicht unsere vernünftige Seele, die ein Theil seines Wesens ist, von allem äusern Zwange, auch selbst von dem, den er selbst verursachen könnte, frey gemacht hätte. **) Die Stärke dieses Schlußes liegt darin, daß wenn wir von außen können gezwungen werden, es nicht völlig in unserer Macht ist, tugendhaft und glücklich zu seyn, weil unsere besten Entschlüße und Grund-Sätze durch äusere Umstände umgestoßen werden würden.

Zur

*) Arrian. I, 7.

**) Arrian. ibid.

Erste Begierde.

Zur Festsetzung eines allgemeinen moralischen Grund-Satzes ist es nicht genug, die Begierden überhaupt und ihre Ursachen im allgemeinen kennen zu lernen, es muß auch gezeigt werden, welches unter ihrer großen Anzahl diejenige ist, auf welche sich die übrigen alle beziehen, aus der sie alle als aus einer gemeinschaftlichen Quelle enspringen. Denn ist diese erste wesentliche Begierde des Menschen gefunden: so ist auch zugleich dadurch die Grund-Regel festgesetzt, nach der wir uns in dem Begehren aller besondern Gegenstände richten müßen, und die allgemeine Quelle, aus der alle besondere Bewegungs-Gründe zu Handlungen und die verbindende Kraft der moralischen Gesetze fließen, weil das Begehrungswürdige, und das, was wir zu thun schuldig sind, nichts anders seyn kann, als dasjenige, was der Natur des menschlichen Willens angemeßen ist. Durch diese Gründe bewogen untersuchten die alten Moralisten nach Sokrates Zeiten die Frage: welches ist die erste ursprüngliche und wesentliche Begierde des Menschen?

schen?

schen? und fiengen, um diese zu finden, an, den Menschen gleich nach seiner Geburt zu betrachten, weil sie ihn da am ersten so zu finden glaubten, wie er unverdorben aus den Händen der Natur geht. Um ihre Schritte noch sicherer zu machen, und alles, was Erziehung, Vorurtheil und Gesellschaft dem Menschen fremdes hinzusetzen, genau abzusondern, betrachteten sie alle Thiere überhaupt, denn was allen Thieren zukommt, muß auch dem Menschen wesentlich und natürlich seyn.

Aller dieser Vorsicht ungeachtet, entfernten sie sich doch gleich beym ersten Schritte von einander, weil sie das Thier und den Menschen mit verschiedenen Augen betrachteten, und nach verschiedenen Zielen ihre moralischen Grund-Sätze hinausführen wollten. Ein jedes Thier sucht gleich nach seiner Geburt sinnliches Vergnügen, sagten Aristipp und Epikur, ein jedes Thier sucht sich selbst zu erhalten, sagten Zeno, Aristoteles und Plato, und glaubten in diesen Grund-Sätzen sehr weit von einander abzugehen, da sie

doch in der That dieselbe Meynung mit verschiedenen Worten vertheidigten. Denn warum sucht sich das Thier zu erhalten? Um sich zu erhalten? das ist offenbahr falsch, weil die Menschen die Fortdauer ihres Daseyns nicht länger wünschen, als sie ihre natürlichen Bedürfniße befriedigen, und ohne überwiegenden sinnlichen Schmerz leben können, und weil es widersprechend ist, ein mit beständigen Quaalen verbundenes Daseyn zu behalten zu suchen. Also um sich durch die Befriedigung ihrer natürlichen Bedürfniße angenehme Empfindungen zu verschaffen, und hernach auch, um sich ohne würkliche physische Bedürfniße an geistigen Gegenständen zu ergötzen. Die Begierde nach Vergnügen, und die, sich zu erhalten, sind also wesentlich mit einander verbunden, man kann sich nicht seine Erhaltung wünschen, ohne sich Vergnügen zu wünschen, und man kann sich nicht nach Vergnügen sehnen, ohne seine Erhaltung zu begehren.

Die Selbst-Liebe ist

Die Begierde zur Erhaltung nannten die Stoiker die Selbst-Liebe, und behaupteten

haupteten folglich, daß diese die erste und wesentliche Begierde aller Thiere sey; denn, sagten sie 1), kleine Kinder sehnen sich nach dem ihnen nützlichen, und entfernen sich von dem ihnen schädlichen, noch ehe sie einige Kenntniß von Vergnügen und Schmerz erlangt haben, daraus erhellt unwidersprechlich, daß die erste Begierde blos auf Selbst-Erhaltung geht, und Selbst-Liebe ist. *) 2) Die Natur hat uns so gebildet, daß wir uns selbst lieben müßen, denn es schickte sich nicht für ihre Weisheit, daß sie das Thier gegen sich selbst feindselig, oder auch gleichgültig machte, es blieb also nichts übrig, als ihm Liebe zu sich selbst zu geben. **) Diesen kurzen Schluß des Laertz erläutert und verstärkt Seneka durch folgende

die erste Begierde.

*) Cic. de fin. III, 5. Arrian. I, 19. *γεγονε ουτως το ζωον ὡςε αὐτου ἑνεκα παντα ποιειν.*

**) Laert. VII, 85. *ουτε γαρ αλλοτριωσαι εικος ην αὐτου το ζωον, ουτε ποιησαι αν αυτο, μητε αλλοτριωσαι, μητε ουκ οικειωσαι απολειπεται τοινυν λεγειν συστησαμενην αυτο οικειως προς ἑαυτο.*

Bemerkungen:*) wenn wir Vergnügen suchen; so suchen wir es für uns, wenn wir Schmerz fliehen; so fliehen wir ihn um unserntwillen; also thun wir alles um unserer selbst willen, das heißt, die Sorge vor uns geht über alles. Diese Selbst-Liebe ist in allen Thieren, und wird mit allen Thieren gebohren, denn die Natur bringt ihre Kinder mit Vorsorge hervor, und wirft sie nicht auf ein Gerathewohl in die Welt, sie hat daher jedem die Sorge vor sich selbst anvertraut, weil jedes sich selbst am nächsten ist. Daher kommt es, daß junge und unerfahrne Thiere, so bald sie in die Welt kommen, das ihnen nützliche oder schädliche kennen; eine Henne fürchtet keinen Pfau oder Gans, flieht aber den viel kleinern, und ihr vorher nicht bekannten Habicht; die Küchlein erschrecken nicht vor dem Hund, wohl aber vor der Katze. Hieraus folgt also, daß sie eine Kenntniß von denjenigen Dingen besitzen, die ihnen schädlich sind, und die sie durch Erfahrung nicht erlangt haben; durch Erfah-

*) Sen. ep. 121.

Erfahrung sich Kenntniße zu erwerben, erfordert viele Zeit, und giebt nicht allen gleichen Grad der Einsicht, was aber die Natur giebt, ist ohne Mühe da, und bey allen Individuis in gleichem Grade da. Die Thiere werden also mit der Selbst-Liebe gebohren, denn ohne sie würden sie vergeblich gebohren werden, weil sie nicht fortdauern und sich erhalten könnten, wenn sie es nicht wollten.

Folgen der Selbst-Liebe.

Da nun ein jedes Thier sich selbst liebt: so sucht es 1) sich selbst zu erhalten, und seinen Zustand, seine natürliche Einrichtung (statum, συςασιν) fortwähren zu laßen. 2) Diejenigen Dinge zu erlangen, die zu diesem Endzwecke etwas beyzutragen scheinen. Dahingegen flieht es 1) seinen Untergang, und 2) alle diejenigen Dinge, die ihn verursachen zu können scheinen. *) Das sinnliche Vergnügen gehört folglich nicht unter diejenigen Dinge, die wir von Natur begehren, denn theils ist das nichts als eine nothwendige Folge (επιγεννημα) von dem Besitze solcher Dinge, die der Natur

 gemäß

*) Cic. de fin. III, 5.

gemäß sind, weil auch Pflanzen und überhaupt alle Thiere nur dann munter und lustig sind, wenn sie sich in einem ihrer Natur angemeßenen Zustande befinden; *) theils aber würden viele üble und unanständige Folgen daraus entstehen, wenn man das sinnliche Vergnügen unter die von Natur zuerst begehrten Dinge rechnen wollte. **)

Aus diesen Schlüßen sehen wir, daß die stoische Selbst-Liebe sich auf weiter nichts als die Erhaltung und die Mittel zur Erhaltung des animalischen, und hernach auch das dem Menschen eigenen vernünftigen Lebens bezieht. Hiedurch nun glaubten die Stoiker den Epikur widerlegt zu haben, der, mehr reitzbar als sie, das sinnliche Vergnügen zum Gegenstande der ersten ursprünglichen Begierde gemacht hatte; und verwickelten sich, ohne es gewahr zu werden, in überflüßige und den Erfahrungen nicht angemeßene Spitzfindigkeiten. Das Vergnügen, sagten sie, ist blos eine Folge von

*) Laert. VII, 85, 86.

**) Cic. de fin. III, 5.

von dem Genuße der Natur angemeßener Dinge, also kann es nicht von diesen Dingen selbst begehrt werden, denn man kann nicht eher eine Sache um des Vergnügens willen verlangen, als bis man aus ihrem Genuße gelernt hat, daß sie Vergnügen hervorbringt, das heißt, bis man sie schon aus andern Gründen begehrt hat. Hiedurch wird also das sinnliche Vergnügen von dem Range, die erste Begierde zu seyn, ausgeschloßen; aber noch nicht der Schmerz, denn man würde sehr unrichtig schließen, wenn man sagen wollte, wir können den Schmerz nicht eher verabscheuen, als bis wir durch den Gebrauch einer Sache gelernt haben, daß sie Schmerz verursacht, weil die unangenehmen Empfindungen des Hungers, Durstes, der Hitze, Kälte u. s. w. vor allem Genuße hergehen, und unmittelbar aus der Einrichtung unsers Körpers folgen. Der Stoiker muß also seines subtilen Schlußes ungeachtet zugeben, daß Schmerz verabscheut werden kann, ohne vorher durch irgend eine Sache außer uns verursacht worden zu

 seyn,

seyn, daß er daher nicht eine natürliche Folge des Genußes gewißer Dinge, und der Abscheu gegen ihn keine Folge des Abscheues gegen unsere Vernichtung sey. Aber wenn Schmerz dasjenige ist, was wir zuerst verabscheuen, und folglich Vergnügen dasjenige, was wir zur Linderung des Schmerzes suchen: so folgen ja viele schändliche Dinge daraus; denn alsdenn kann Niemand vollkommen tugendhaft seyn, weil dazu Verleugnung seiner selbst, und Erdultung des Schmerzes erfordert wird? Eben dies folgt auch, wenn Selbst-Erhaltung der erste Grund-Trieb der menschlichen Natur ist; denn die Tugend verlangt oft, daß man sein Leben und die Erhaltung seines natürlichen Zustandes ihren Gesetzen aufopfere. So fallen also die Stoiker, ohne es zu merken, in eben den Abgrund, in dem sie den Epikur mit so vielem Unwillen liegen sahen, nur der Unterschied ist unter beyden, daß Epikur geradezu sich hineinstürzte; die Stoiker aber künstlich sich um ihn wegzudrehen suchten. Von dieser Seite her hätten sie also dem

Epi-

Epikur keine Vorwürfe machen sollen, und Epikur hätte, wenn er ein wenig mehr mit Subtilität ausgerüstet gewesen wäre, seine Feinde mit ihren eigenen Waffen zu Boden werfen können. Hiezu kommt noch dieses, daß sie ihre Selbst-Liebe gleich Anfangs zu eng einschränken, und blos auf den Eigennutz, aber einen andern als den epikurischen, hinlenken: denn thun wir alles um unserer selbst willen, das heist, um uns in dem der Natur gemäßem Zustande zu erhalten: so ist es unmöglich, von dem Menschen eine Tugend zu fordern, die, weit entfernt, ihm nützlich zu seyn, ihm sehr oft auf seinen Untergang abzielende Vorschriften giebt.

Die Verwechselung zwoer sehr von einander unterschiedenen Fragen verursachte nicht nur diesen Widerspruch in den Grund-Sätzen der Stoiker, sondern auch die ganze irrige Folge von Schlüßen, durch die Epikur die Wollust zum höchsten Gute machte. Sie sahen alle ein, daß unsere Begriffe aus sinnlichen Empfindungen entstehen, daß daher auch

die Kenntniße, die wir vom Guten und Bösen haben, und die Begierden selbst aus dieser Quelle hergeleitet werden müßsen. Bey ihren Untersuchungen über die erste Begierde konnten sie also nicht über die sinnlichen Empfindungen hinausgehen, und musten daher etwas, das nahe mit ihnen verwandt ist, zur ersten Begierde machen, dadurch ward also die Frage beantwortet, welches ist die Quelle aller unserer Begierden? Ohne es zu merken, verwandelten sie diese in die, welches ist das allgemeine Gesetz, nach welchem sich alle unsere Begierden richten? und nahmen, durch die Aehnlichkeit der Ausdrücke, erste Begierde und erste allgemeine Grund-Begierde, verführt, beyde für einerley an. Aus dem Studio des Menschen wißen wir, daß sinnliche Empfindungen die ersten Begierden veranlaßen; aber nicht das allgemeine Gesetz sind, nach dem sie sich alle richten, weil wir sonst allemahl und unüberwindlich vom Vergnügen oder Schmerze würden hingerißen werden, und durch Vernunft keine Herrschaft über unsere Sinnlichkeit,

lichkeit erlangen können. Die Unterscheidung dieser beyden Begriffe würde sie gelehrt haben, daß aus dem Satze, sinnliche Empfindungen bringen die ersten Begierden hervor, noch bey weitem der nicht folge; also sind sie die Richtschnur aller unserer Willens-Bewegungen.

Erste der Natur gemäße Dinge.

Wenn wir also alles das begehren, was zu unserer Erhaltung dient, und das verabscheuen, was uns Untergang droht; und wenn Gesundheit, Stärke, Kenntniße von mancherley Gegenständen das erste, Krankheit, Schwäche, Unwißenheit das letzte hervorbringen: so ist offenbahr, daß die erstern von Natur begehrt, die letztern hingegen von Natur verabscheut werden. Daher nannten sie die erstere Gattung, ursprünglich der Natur gemäße Dinge, *) und behaupteten von ihnen, daß wir sie um ihrer selbst willen, nicht aus einer andern äusern Absicht, begehren. Denn sagten sie 1) kein Mensch will lieber einen kranken, geschwächten, gelähmten, als einen gesunden,

*) τα πρωτα κατα φυσιν. Gell. XII, 5. prima naturae, principia naturae. Cic. de fin. III, 6.

sunden, starken, vollkommenen Körper. 2) Auch die Kenntniße der Dinge suchen wir um ihrer selbst willen; denn die Wahrheit ist uns von Natur angenehm, und auch kleine Kinder vergnügen sich, wenn sie selbst etwas ausgesonnen haben, ohne einen Vortheil davon zu erwarten. 3) Aus eben dem Grunde suchen wir auch Künste und Wißenschaften, weil wir nemlich das Wahre von Natur lieben, das Falsche haßen, und weil Künste und Wißenschaften Ordnung und Vernunft in sich schließen. *)

Hier fangen sie schon an, ihrem Grund-Satze ungetreu zu werden, und Dinge als um ihrer selbst willen begehrungswürdig vorzustellen, die aus dem Grund-Satze der Selbst-Liebe erst folgen, nicht aber Theile von ihm sind; denn es ist unleugbar, daß, wenn alle unsere Kenntniße insgesammt falsch, aber doch zu unserer Erhaltung brauchbar wären, wir lieber den uns nützlichen Irrthum, als die vielleicht nichts helfende, vielleicht gar schädliche Wahrheit wünschen würden.

*) Cic. de fin. III, 5.

den. Was zu unserer Erhaltung dient, lieben wir deswegen, weil es dazu dient; die Kenntniße, die Gesundheit und Stärke dienen offenbahr dazu; also lieben wir sie nicht um ihrer selbst willen. Diese Folgerung wollten sie vermeiden, und verwickelten sich daher in dunkle nichts bedeutende Redens-Arten, aus denen sich auch Cicero mit aller seiner Kenntniß der griechischen Sprache, und mit allem seinem philosophischen Scharfsinne nicht helfen konnte, seine Worte rerum cognitiones propter se ipsas adsciscendas arbitrantur, quod habeant quiddam in se quasi complexum — — artes propter se assumendas, cum quia sit in his aliquid dignum assumtione, tum quod constent ex cogitationibus, & contineant quiddam in se ratione constitutum & via, sind so räthselhaft, daß man keinen deutlichen Begriff damit zu verbinden im Stande ist.

Entstehung anderer Begierden aus der ersten.

Die Erfahrung lehrt uns, daß wir manche Dinge begehren, die zu unserer Erhaltung nicht allemahl gereichen, daß Cato sich in sein Schwerdt stürtzt, um

Cäsarn

Cäsarn nicht zu dienen, daß der Eleatische Zeno sich unmenschlich martern läßt, um sein Geheimniß nicht zu verrathen, daß Harmodius und Aristogiton den Tod des Tyrannen durch den ihrigen erkaufen. Diese Beyspiele sind dem Grund-Satze der Selbst-Liebe gerade entgegengesetzt, und hätten den Stoikern zeigen sollen, daß sie unrichtig ihre erste Begierde für die Regel aller Begierden angenommen hatten. Sie fühlten dies auch in der That, denn um darzuthun, daß auch sie ihrem Grund-Satze nicht widersprechen, bemühten sie sich, sie aus ihm abzuleiten, und verwandelten dadurch unmerklich ihre erste Frage, welches ist der Grund-Satz aller Begierden, in die, aus welchen Quellen und Ursachen entstehen sie? Unsere erste Begierde, sagten sie, treibt uns freylich an, das zu suchen, was zu unserer Erhaltung dient, und das zu entfernen, was uns Zerstörung droht: allein so bald wir Verstand bekommen, und uns von der Ordnung und dem Zusammenhange der Handlungen Begriffe machen; so achten wir

diese

diese weit höher als alles, was wir zuerst begehrt hatten, und ziehen daraus den Schluß, daß das anständige oder rühmliche, welches in der Uebereinstimmung unserer Handlungen besteht, das höchste und begehrungswürdigste Gut des Menschen ist. *)

Eine dunkle Idee hatten sie also von der Entstehung der moralischen Begriffe und der Leidenschaften aus dem Principio der Selbst-Liebe; sie dachten sich aber bey weitem dieses nicht so deutlich und vollständig, als wir, durch genauere Untersuchungen über unsere Seele, und die Beschaffenheit wilder Nationen es gefunden haben. Obgleich dieser Gedanke scharfsinnig ist: so steht er doch mit ihren oben behaupteten Grund-Sätzen im Widerspruch, denn das Vergnügen wollten sie deswegen nicht für begehrungswürdig erkennen, weil daraus Sätze folgen würden, die der Tugend entgegen sind, hier aber suchen sie, die der Tugend schädlichen Folgen der Selbst-Liebe durch eine künstliche Wendung zu vermei-

*) Cic. de fin. III, 6. Gellius XII, 5.

vermeiden, die auch Epikur hätte gebrauchen können, wenn er aus der Begierde zum sinnlichen Vergnügen die Liebe zur Tugend hätte herleiten wollen.

Selbst-Liebe macht nicht eigennützig.

Auf eine eben so künstliche, aber auch eben so ihren Grund-Sätzen widersprechende Art, suchen sie dem Einwurfe zu begegnen, den man ihnen machen könnte, daß die Menschen nicht fähig sind, vor andere zu sorgen, und überhaupt gemeinnützige Handlungen zu verrichten, wenn sie alles um ihrer selbst willen thun. Gott, sagten sie, hat die Natur der vernünftigen Geschöpfe so eingerichtet, daß sie das, was ihnen gut und nützlich ist, nicht erlangen können, wenn sie nicht zugleich vor das gemeine Beste sorgen, die Selbst-Liebe also macht uns nicht unfähig, auch andern Gutes zu thun. *)

Dem Epikur hätte man es zum Lobe rechnen müßen, wenn er diese Ausflucht gebraucht hätte, den niedrigen Eigennutz aus seinem Systeme wegzuphilosophieren, aber den Stoikern, die behaupten, daß wir

*) Arrian. I, 19.

wir Menschenliebe, Gerechtigkeit, und überhaupt alle Tugenden um ihrer selbst willen lieben und ausüben müßen, daß Weisheit, Verstand, und überhaupt alle rühmliche Eigenschaften des Menschen nicht aus intereßirten Bewegungs-Gründen geschätzt und gesucht werden sollen, kann man es unmöglich anders als Fehler anrechnen, wenn sie gemeinnützige und uneigennützige Handlungen aus dem Principio der Selbst-Liebe erklären wollen. Denn, können wir auf keine andere Art zu edlen Thaten angefeuert werden, als durch Rücksicht auf unser eigen Selbst; so folgt, daß wir auch Weisheit, und mit ihr alle übrigen Tugenden nur um unserntwillen begehren können und begehren müßen, das heißt, daß diese Erklärung dem oben angeführten Satze, wir lieben sie, weil sie Tugenden sind, widerspricht.

Eintheilung aller Dinge in gute, böse und gleichgültige.

Die uns umgebenden Dinge haben ein dreyfaches Verhältniß zu unserer Natur, einige nemlich nutzen, andere schaden, noch andere thun keins von beyden; die erstern sind nothwendig unserer Natur

angemeßen, die andern ihr entgegen, die letztern keins von beyden. Hieraus also folgt nothwendig, daß wir die ersten begehren, die andern verabscheuen, die letzten weder begehren noch verabscheuen müßen; und daraus entspringt die Folge, daß alle Dinge entweder gut, oder böse, oder gleichgültig sind.*) Den hier angezeigten Grund dieser Abtheilung hat uns zwar von den Alten keiner aufbehalten; es erhellet aber doch aus den gleich anzuführenden Erklärungen dieser Worte, daß es kein anderer als dieser seyn kann.

Erklärung des nützen.

In der Sprache des gemeinen Lebens heißt nützen, Vortheil, Vergnügen, Ansehen u. s. w. verschaffen, und überhaupt etwas zur Verbeßerung so wol des animalischen als geistigen Zustandes des Menschen beytragen. Diese Bedeutung konnten die Stoiker ihren Absichten gemäß nicht annehmen, weil daraus gleich die Folge entsteht, daß Reichthum, Ehre u. s. w. gut sind; sie schränkten sie daher blos auf die Vervollkommung des Menschen

*) Laert. VII, 101. Stobaeus eclog. eth. p. 166.

schen in Ansehung seines moralischen Zustandes ein, und nannten nur diejenigen Dinge gut und nützlich, die uns tugendhaft, diejenigen hingegen schädlich, die uns lasterhaft machen. *) Auf diese Art also gebrauchten sie zwar mit dem großen Haufen einerley Ausdrücke, verstanden aber bey weitem nicht einerley Sachen darunter, und fielen dadurch, wie wir bald sehen werden, in mancherley Widersprüche.

Definitionen des Guten.

Vom Guten und Bösen laßen sich den Worten nach sehr verschiedene, in der That aber doch völlig übereinstimmende Definitionen geben, man kann 1) sagen, gut ist das Nützliche, und nicht vom Nützlichen verschiedene. **) Der Zusatz, das nicht vom Nützlichen verschiedene, scheint uns völlig überflüßig zu seyn, denn was nützlich ist, das ist auch zu-

*) ωφελειν εςι κινειν ἠ ισχειν κατ᾽ αρετην, βλαπτειν δε κινειν ἠ ισχειν κατα κακιαν. Laert. VII, 104.

**) αγαθον εςιν ωφελεια, ἠ ουχ ἑτερον ωφελειας. Sext. adv. eth. sect. 22. Pyrrhon. hypot. III, c. 21. Cic. de fin. III, 10.

gleich nicht vom Nützlichen verschieden; die Stoiker aber hatten die Absicht, durch ihn die Idee des Nützlichen ein wenig zu erweitern, und dadurch ihre Definition dem Sprach-Gebrauche angemeßener zu machen. Wenn die Tugend nur allein nützlich ist: so kann ein tugendhafter Mann und eine tugendhafte Handlung nicht auch zugleich nützlich und gut seyn, also sind diese entweder böse, oder gleichgültig. Das harte und ungereimte dieser Folgerung fühlten die Stoiker, und um es einigermaßen zu vermeiden, setzten sie zu der Definition die Worte, nicht vom Nützlichen verschieden; denn, sagten sie, eine gute Handlung enthält nothwendig die Tugend als einen Theil in sich, ein tugendhafter Mann besitzt die Tugend, es sind also diese beyden gleichfalls Theile des Guten, aber nicht das Gute gantz vollkommen und unvermischt. Nun aber sind die Theile eines Ganzen nicht das Ganze, aber doch auch nicht vom Ganzen verschieden, eine Hand ist nicht der ganze Mensch, aber doch nicht etwas vom Menschen verschiedenes.

Also

Also sind auf eben diese Art tugendhafte Handlungen und tugendhafte Leute zwar nicht das Gute selbst, aber doch nicht vom Guten verschiedene Dinge. *)

Diese übertriebenen Subtilitäten, die keiner als ein Stoiker deutlich zu denken im Stande ist, ist also die erste Folge der Verdrehung des Begriffs vom Guten, die andere, die sie durch diese Spitzfindigkeiten vergeblich zu vermeiden suchten, ist diese: ein tugendhafter Mensch und eine tugendhafte Handlung können nichts gutes seyn, weil beyde an und vor sich nichts beytragen, jemand tugendhaft zu machen, und also wahren Nutzen zu stiften, denn was geht es mich an, ob ein anderer tugendhaft ist oder nicht? was nützt es mir, wenn auch alle Leute um mich tugendhaft sind, da ihre Tugend nicht die meinige ist?

Nach eben den Grund-Sätzen kann man ferner 2) sagen, gut ist dasjenige, was Begierde nach sich erweckt, 3) was das Bestreben der Seele nach sich der

 Natur

*) Sext. adv. eth. sect. 23. sqq. Pyrrh. hypot. III, c. 21. Laert. VII, 94.

Natur gemäß erregt, *) 4) was der Natur eines vernünftigen Geschöpfes vollkommen angemeßen ist, **) denn das, was allezeit nützt, ist auch zugleich der Natur eines vernünftigen Geschöpfes vollkommen gemäß, und eben dadurch begehrungswürdig. Alle diese Erklärungen geben den Grund-Satz, nur dasjenige ist gut, was allezeit und unveränderlich den vernünftigen Geschöpfen nützlich ist.

Beweise, daß nur das gut ist, was stets nützt.

Den Beweis dieses Satzes führen sie erstlich aus den allen Menschen gemeinschaftlichen Begriffen, die eben deswegen, weil sie dem ganzen menschlichen Geschlechte eigen sind, für völlig einleuchtend und wahr von ihnen gehalten werden; ***) zweytens aus der Uebereinstimmung der Tugenden mit der menschlichen Natur, denn wir finden die Glückseligkeit nicht in Reichthum, nicht in der künst-

*) Sen. ep. 118.

**) Laert. VII, 94. το τελειον κατα φυσιν λογικου. Cic. de fin. III, 10. quod esset natura absolutum.

***) Simplic. in Epictet. cap. 33.

künstlichen Zusammenflechtung logischer Argumente, nicht im wollüstigen Leben, sie liegt also allein in der Verrichtung solcher Dinge, die der Natur des Menschen gemäß sind, das heißt, in richtigen und brauchbaren praktischen Grund-Sätzen. Diese aber sind allein solche, die uns überzeugen, daß nichts dem Menschen gut ist, was ihn nicht gerecht, mäßig, standhaft, und frey gesinnt macht; nichts hingegen böse, als was das Gegentheil von diesem hervorbringt. *)

Die Einwendungen, die man gegen die Stärke dieser Beweise mit Recht machen könnte, glaube ich mit Stillschweigen übergehen, und nur des Widerspruchs, in dem sie mit ihren ersten Grund-Lagen stehen, gedenken zu müssen. Ein jedes Thier, und folglich auch ein jeder Mensch, sagten sie oben, begehrt das, was seiner Natur gemäß ist, das ist, Gesundheit, Stärke u. s. w. Da nun diese Dinge von Natur begehrungswürdig sind: so müßen sie auch nothwendig gut seyn; die Erfüllung unserer Pflichten

 und

*) Antonin. VIII. 1.

und die Befolgung der Gesetze der Tugend machen es uns oft zur Nothwendigkeit, sie alle nicht zu achten, ja sogar manchmahl das Gegentheil von ihnen zu begehren, das heißt, die Tugend nöthigt uns, etwas zu wollen, das wider unsere Natur ist, und von Natur kein Gegenstand des Begehrens seyn kann. Wenn wir also tugendhaft seyn wollen: so müßen wir aufhören, Menschen zu seyn.

Aus dem einzigen Grund-Satze, nichs ist gut, als was stets nutzt, übersieht man mit einem Blicke die ganze Verschiedenheit der stoischen Sittenlehre, von der Akademischen, Peripatetischen und Epikurischen; denn in allen diesen wird der Begriff des Guten nicht so hoch hinaufgesetzt. Epikur blieb am niedrigsten bey der Erde und der thierischen Natur des Menschen; denn er hielt nur das für gut, was entweder mittelbar oder unmittelbar sinnliches Vergnügen verschafft; Plato und Aristoteles erhoben sich über ihn darin, daß sie das Anständige für ein höheres Gut hielten, als

das

das körperliche Vergnügen, und setzten also das Gut des Menschen mehr in der Vollkommenheit der Seele, als der des Körpers; die Stoiker allein schloßen den Körper gantz aus, und hielten allein geistige Vollkommenheiten für wahre Güter des Menschen. Sie schöpften diese Lehre theils aus einigen Vorschriften des Sokrates, der sein Leben gegen die Tugend für nichts geachtet, und auch durch seine Handlungen den Grund-Satz gelehrt hatte, daß die Tugend das gröste Gut des Menschen ist; theils, und vornehmlich aber aus dem Systeme der Cyniker, die zuerst die Tugend einzig und allein als gut angepriesen, und alles, was nicht Tugend ist, für gleichgültig und der Würde des Menschen nicht angemeßen ausgegeben hatten. In den Folgerungen hieraus waren aber doch die Stoiker weit gelinder und herablassender als die Cyniker; nie trieben sie ihren Eifer für die Tugend so weit, daß sie cynisch gelebt, wie Diogenes ohne Wohnung, und ohne andere Bekleidung als einen groben Mantel einhergegangen wä-

ren; sie lebten vielmehr beynahe so wie andere Menschen, und manche unter ihnen sahen es nicht als einen Widerspruch gegen ihre Grund-Sätze an, wenn sie Reichthümer, prächtige Häuser und Gärten besäßen. Um diesen Mittelweg auch einigermaßen systematisch zu machen, rechneten sie die Güter der Welt zu denjenigen Dingen, die wählenswürdig sind, ob sie gleich für keine Güter gehalten werden können. Vom Cynischen Systeme ist uns zu wenig übrig geblieben, als daß wir genau angeben könnten, wie viel sie daraus in das ihrige übergetragen haben, aus dem wenigen aber, und aus den stoischen Lehren, daß der Weise cynisch handeln und leben müße, weil der Cynismus ein sehr kurzer und bequemer Weg zur Tugend ist, *) läßt sich sehr zuverläßig schließen, daß die Grund-Lage ihrer Moral von den Cynikern hergenommen ist. Ob die Cyniker dieselben

Grün-

*) κυνιειν τε αυτον sc. τον σοφον, ειναι γαρ τον κυνισμον συντομον επ' αρετην ὁδον. Laert. VII, 122.

Gründe gebraucht haben, ihre Lehren zu beweisen, und wie viel Zeno und seine Nachfolger hier selbst erfunden haben, läßt sich nicht genau bestimmen.

Nichts ist gut als die Tugend.

Die erste Folge des Begriffs vom Guten ist, daß nichts würklich gut seyn kann, als was Tugend ist; *) denn nur die Tugend allein ist stets der menschlichen Natur angemeßen, alles andere ist theils bald nützlich, bald schädlich, theils auch den unvernünftigen Thieren mit den Menschen gemein. Der Mensch ist ein vernünftiges Thier, und dadurch wird er sowol von den reißenden Thieren als auch von den sanftern unterschieden. Als vernünftiges Thier muß also der Mensch sich nicht den Raub-Thieren gleich machen, dadurch, daß er zu schaden, mit heftigen Affekten, mit Streit und Zank zu verfahren sucht; als vernünftiges Thier muß der Mensch sich auch den zahmern Thieren nicht gleich stellen, dadurch, daß er um des Magens willen,

*) Laert. VII, 102. Stobaeus eclog. eth. II. p. 166.

wi[illegible]en oder unzweckmäßig, und ohne Ueberlegung handelt. *)

Das Gute u. Böse besteht allein in unsern eigenen freyen Handlungen.

Ist nun die Tugend allein gut: so folgt zweytens, daß das Gute und Böse allein in solchen Dingen sich findet, die wir völlig in unserer Gewalt haben, das heisst, in unserer eigenen freyen Wahl, und der Art, wie wir wählen; **) daß alles, was den Körper angeht, gleichgültig ist. ***) Das Gute und Böse besteht also einzig und allein in dem rechten Gebrauche unserer Geistes-Kräfte, und vornehmlich in der Anwendung, die wir von unserm Begehren und Verabscheuen machen. Denn alle Dinge sind entweder so beschaffen, daß wir völlige und uneingeschränkte Macht haben, mit ihnen zu verfahren, wie wir es gut finden, oder auch, daß wir nicht allemahl im Stande sind, nach Gutdünken uns mit ihnen zu beschäffti-

gen.

*) Arrian. II, 9.

**) Arrian. II, 16. που το αγαθον; εν προαιρεσει. που το κακον; εν προαιρεσει.

***) Antonin. VI, 32.

gen. *) Zu der ersten Claße gehören unsere Entschließungen und unsere Wahl, zu der andern aber alles, was außer uns ist, als der Körper, das Vermögen, die Eltern u. s. w. **) Es muß also das Gute in einer von diesen Gattungen der Dinge zu finden seyn, aber in welcher? In der der uns nicht völlig unterworfenen Dinge? Das ist unmöglich, denn derjenige, der sie nicht erlangt, oder der sie nach dem Besitze verliehrt, kann unmöglich glücklich seyn, weil es widersprechend ist, glücklich zu seyn, wenn man das Gute nicht erlangt. Es folgt also unwidersprechlich, daß nur diejenigen Dinge gut oder böse seyn können, die vollkommen unserer Macht unterworfen sind. ***) Hiezu kommt noch, daß schreckliche und für alle Tugend verwüstende Folgerungen entstehen, wenn man solche Dinge als gut betrachtet, über die wir nicht völlig Herren sind.

Es

*) Epictet. Ench. I. των οντων τα μεν εϛιν εφ' ἡμιν, τα δ'ουχ εφ' ἡμιν. Arrian. I, 22.

**) Arrian. Epictet. Ench. ibid.

***) Arrain. I, 22.

Es ist unmöglich, gerecht zu seyn, Gott zu ehren, wenn wir Reichthum, Ehre u. s. w. unter die Zahl der Güter stellen; ist es mir gut und nützlich, große Ländereyen zu besitzen: so ist es mir auch gut und nützlich, sie einem andern wegzunehmen; ist es mir gut und nützlich, ein Kleid zu haben: so ist es auch mir gut und nützlich, es da, wo ich es bequem bekommen kann, zu stehlen; widerfahren mir in meinem Leben widrige Zufälle, verliehre ich meine Ehre, mein Gut: so kann ich mich unmöglich enthalten, zu denken, daß die Vorsehung sich um mich nicht bekümmert, und bekümmert sie sich nicht um mich, wozu soll ich sie denn ehren, wozu dem Beherrscher der Welt dienen? *)

Man muß gestehen, die Stoiker haben vortrefflich eingesehen, daß das Bestreben nach Dingen, die nicht völlig uns unterworfen sind, die Quelle unserer meisten, wo nicht gar aller Unzufriedenheit, und alles Mißvergnügens im menschlichen Leben ist, daß wir vollkommen und unge-

*) Arrian. II, 22. Epictet. Ench. I.

ungestört zufrieden seyn würden, wenn wir alle diese Dinge entbehren könnten, und daß endlich fast alle Uebel des menschlichen Lebens, als Krieg, Ungerechtigkeiten, Feindschaften, und überhaupt alle Laster gänzlich den Erdboden verlaßen würden, wenn wir nach weiter nichts trachten dürften, als nach einer unserer vernünftigen Seele angemeßenen Wahl und Anwendung der in unserer Gewalt stehenden Kräfte der Seele. Schon Plato hatte die Bemerkung gemacht, daß der Körper die einzige Ursache aller Laster und alles Unglücks der Menschen ist, und er hatte schon aus diesem Grunde die Vorschrift gegeben, daß man sich, so viel es nur immer möglich wäre, von ihm loszumachen, und nach dem erhabenen Beschauen der wahrhaften Güter sehnen müste. Diese mit vieler Beredsamkeit von ihm vorgetragene Lehre gab vermuthlich den Stoikern Anlaß, alles, was außer uns ist und den Körper angeht, für gleichgültig zu halten. Diese Folgerung würde unwiderleglich seyn, wenn sie für entkörperte

Men-

Menschen gemacht wäre, und wenn nicht unsere zu genau mit uns verknüpfte Maschine uns alle Augenblicke daran erinnerte, daß die Ausübung dieser Vorschrift unmöglich ist.

Außer dieser richtigen, aber unrichtig angewandten Bemerkung, verleitete sie auch noch der Begriff einer gantz vollkommenen ungestörten Glückseligkeit zu diesem Fehl-Schluße. Es ist richtig geschloßen; ein Mensch, der vollkommen glücklich seyn will, muß seine Zufriedenheit nicht von solchen Dingen abhängen laßen, über die er nicht völlig Herr ist; aber es ist in Ansehung unserer nicht möglich, vollkommen glücklich zu seyn, auch selbst dann nicht, wenn wir alles äusere für völlig gleichgültig halten wollten, weil wir über unsere Ideen und ihre Succeßion nicht so unumschränkt Herren sind, daß sie allemahl dieselben bleiben, und in einer allemahl uns beliebigen Ordnung auf einander folgen. Verändern sie sich: so verändert sich auch unsere Zufriedenheit; und folgen sie nicht so, wie wir wollen: so haben wir nicht, was

was wir wollen, wir sind also unzufrieden. Die Stoiker stellten sich die menschliche Natur vollkommner vor, als sie ist, sie dachten nicht an Einflüße des Körpers auf unsere Gesinnungen und Empfindungen, nicht an Wachsthum und Abnahme der Ideen, und Kenntniße, nicht an Wankelmuth und Irrthum, als sie von der Glückseligkeit des Menschen sich so erhabene Begriffe bildeten. Aber ist nicht wahre Glückseligkeit unveränderliche Zufriedenheit und Gemüths-Ruhe, und kann der wol glücklich seyn, der manchmahl von verdrieslichen Gedanken gemartert wird? Unmöglich. Also müssen wir ja nach einer solchen unbeweglichen Glückseligkeit trachten; oder wir müßen stets elende mißvergnügte Geschöpfe bleiben. So schloß die ganze alte Welt, und so gar Epikur, der es am wenigsten hätte thun sollen, wenn er seinen Grund-Sätzen getreu bleiben wollte; man glaubte, etwas großes gethan zu haben, da man sich bewiesen hatte, daß keiner den Nahmen eines Glücklichen verdiene, der es nicht vollkommen und un-

gestört wäre, und bedachte nicht, daß wir darum noch nicht so glücklich werden können, weil wir uns abstrakt eine so vollkommene Glückseligkeit denken, und daraus den Schluß ziehen können, daß keiner verdient, glücklich genannt zu werden, bey dem sich dieser abstrakte Begriff nicht in seinem ganzen Umfange findet. Daraus, daß nur derjenige glücklich ist, der es ohne dazwischen kommende Unruhe ist, folgt noch lange nicht, daß wir eine solche Glückseligkeit erreichen können, und darnach trachten müßen. Sonderbar ist es aber immer, daß nicht die eigene Erfahrung dieser Philosophen, nicht die Beobachtungen an ihren Zeitgenoßen, nicht die ganze Geschichte, sie von dem Wahne heilen konnten, daß menschliche Glückseligkeit in einer gänzlichen Befreyung von allen unangenehmen Empfindungen, und einer unwandelbaren Zufriedenheit besteht. Wahrscheinlich gieng es ihnen so, wie den heutigen Alchymisten; sie wünschten immer, daher hofften sie immer, daher suchten sie immer, und keinem fiel es ein, zu

fragen, ob sie auch etwas suchten, das sich finden ließe.

Besteht das Gute allein in dem richtigen Gebrauche unserer Begierden, und können diese ohne Vernunft nicht regiert werden: so ist offenbahr, daß ohne Vernunft kein Gut seyn kann. *) Die Sinne können also über das Gute und Böse nicht urtheilen, denn wenn wir uns nach ihrem Ausspruche richten müßen: so dürfen wir kein einziges Vergnügen ausschlagen, und keinem einzigen Schmertze freywillig uns unterwerfen, weil die Sinne jenes immer für angenehm, diesen aber für unangenehm erkennen. Dies bestätigt auch die tägliche Erfahrung, wir tadeln diejenigen, die sich den Vergnügungen der Tafel zu sehr ergeben, wir sehen mit Verachtung solche Menschen an, die aus übergroßer Weichlichkeit und Furcht vor Schmertzen nichts männliches unternehmen können. Wäre das Gute und Böse dem Urtheile der Sinne unterworfen: so könnten diese

Ohne Vernunft ist kein Gut.

 Leute

*) Sen. ep. 66. Nullum bonum sine ratione est.

Leute keineswegees tadelnswürdig seyn, weil sie das thun, was sie nach dem Antriebe ihrer Sinnlichkeit angenehm finden. Hierzu kommt noch, daß die Sinne unstreitig nicht so viel Würde und Ansehen haben, als die Vernunft; geben wir nun den Sinnen das Recht, über Gutes und Böses zu urtheilen: so ziehen wir auf eine verkehrte Art das schlechtere und niedrigere dem beßern und erhabenern vor. Vergnügen und Schmertz können endlich auch Kinder, die noch nicht zur Vollkommenheit des Menschen gelangt sind, auch unvernünftige Thiere, die nie zur Höhe des menschlichen Geistes sich erheben, empfinden; nehmen wir also an, daß das Gute und Böse durch die Sinne beurtheilt wird: so machen wir Kinder und unvernünftige Thiere ausgebildeten und mit Vernunft begabten Menschen gleich. *)

Durch diese Gründe glauben die Stoiker gegen Epikur zu beweisen, daß er geirret habe, indem er Vergnügen und Schmertz zu Kriteriis des Guten und Bösen

*) Sen. ep. 124.

Bösen annahm; beweisen aber in der That das nicht, was sie beweisen wollten. Denn aus allen diesen Schlüßen folgt weiter nichts, als daß die Sinne nicht das einzige und höchste Kriterium in moralischen Dingen seyn können, daß die Vernunft über sie erhaben ist, folglich die sinnlichen Empfindungen vergleichen, und nach ihren Grund-Sätzen entscheiden muß, ob es in diesem oder jenem Falle gut sey, dem Triebe der Sinnlichkeit zu gehorchen. Ein wenig Nachdenken über ihr eigen System, und die gewöhnlichsten Erfahrungen, hätte sie von ihrem Fehltritte überzeugen können. In der Logik hatten sie die Sinne zum Kriterium der Wahrheit, aber nicht zum höchsten angenommen, in der Moral hatten sie die ersten Triebe des Menschen zu seiner Erhaltung abzielen, und durch sie den Menschen das wählen laßen, was seinen Zustand erhalten kann, welches nur durch Erfahrungen und sinnliche Empfindungen erkannt wird; war es also nicht natürlich und nothwendig, die Sinne nicht gantz von dem Rechte, das Gute und Böse zu beurtheilen, aus-

zuschließen? Erfahrungen und Beobachtungen hätten sie lehren können, daß wir ohne sinnliches Vergnügen und Schmertz von Dingen, die uns nützlich oder schädlich sind, nicht das geringste wißen können, daß alle unsere großen Grund-Sätze von Anstand, Klugheit, Weisheit, im Grunde nichts sind, als Sammlungen von größtentheils sinnlichen Erfahrungen und Beobachtungen, über Vergnügen und Schmertz, und Dinge, die uns beydes verursachen; daß folglich unsere ersten moralischen Lehrmeister von dem Vermögen, das Gute und Böse zu beurtheilen, unmöglich können ausgeschloßen werden, wenn wir nicht unsere Natur gantz vernichten wollen.

Nähere Bestimmung der Bedeutung des Guten und Bösen.

Die Sätze: die Tugend allein ist gut, und alles Gute besteht in dem Gebrauche der Vernunft zur richtigen Leitung der Begierden, führten gerade zu der Folgerung: kein redlicher Mann, keine tugendhafte Handlung ist gut. Das Ungereimte hierin sahen die Stoiker sehr gut; an statt aber dadurch zur Berichtigung ihres zu voreilig angenommenen Grund-Satzes

Satzes bewogen zu werden, wählten sie den leichtern Weg, durch eine Subtilität beyde mit einander zu vereinigen. Daher veränderten sie die zuerst angenommene Bedeutung des Wortes gut, ein wenig, und sagten, gut ist nicht allein das was nützt, sondern auch das was nützen kann; und zufälliger Weise nützt. So entstanden also drey verschiedene Bedeutungen des Wortes gut, und mit ihnen auch drey verschiedene Gattungen des Guten, 1) was nützlich ist, 2) was zufälliger Weise nützt, 3) was zu nützen im Stande ist. *) Zu der ersten

*) 1) ὑφ' οὑ εςιν ωφελεισθαι. 2) καϑ' ὁ συμβαινει ωφελεισθαι. 3) το οιοντε ωφελειν. Sext. adv. eth. sect. 25. Pyrrh. hypot. III. c. 21. Laertz und Stobäus stimmen hier nicht unter sich, und mit dem Sextus überein; Stobäus nennt das αφ' οὑ, was Sextus ὑφ' οὑ, und Laertz nennt das ὑφ' οὑ, was Stobäus το οιοντε ωφελειν nennt. Laert. VII, 94. Stobaeus eclog. eth. p. 166. Beyde sind also fehlerhaft, und können aus dem Sextus auf folgende Art verbessert werden: 1) Laertz, αγαθον τριχως οὑτω λεγεσθαι, οιον το αγα-

ϑον

Gattung gehört allein die Tugend, zu der andern die Tugend und tugendhaften Handlungen, und zu der dritten, Tugend, tugendhafte Handlungen und tugendhafte Leute. *)

Ist die Tugend allein gut: so ist im Gegentheil das Laster allein böse, denn das Laster ist dasjenige, was schadet. **) Aus eben dem Grunde, aus dem sie die Bedeutung des Wortes gut veränderten, verdrehten sie auch die des Wortes böse, und

θον ὑφ᾽ οὗ εϛιν ωφελεισθαι, ὡς την αρετην, το αφ᾽ οὗ συμβαινει ωφελεισθαι, ὡς την πραξιν την κατ᾽ αρετην, και το οιοντε ωφελειν, ὡς τον σπουδαιον. 2) Stobäus, το μεν πρωτον οιον πηγης εχων χωραν, ὁπερ ὁυτως αποδεδοσθαι, αφ οὗ συμβαινει ωφελεισθαι, τουτο δε ειναι το πρωτον αιτιον, και το ὑφ᾽ οὗ, το δε δευτερον καθ᾽ ὁ συμβαινει ωφελεισθαι, κοινοτατον δε και επιδιατεινον επι τα προειρημενα το οιον ωφελειν.

*) Sext. Laert. Stob. ibid.

**) Sext. adv. eth. sect. 40. κακον εϛι βλαβη, η ουχ ἑτερον βλαβης. Stobaeus ecl. eth. II. p. 166. κακον εϛι — κακια και παν το μετεχον κακιας. Laert. VII, 95, 102. Arrian. II, 9.

und unterschieden es 1) in dasjenige, was allezeit schadet, 2) was zufälliger Weise schadet, und 3) was schaden kann. *)

Eigenschaften des Guten.

Aus den bisher gegebenen Erklärungen des Guten folgen unmittelbar folgende ihm zukommende Eigenschaften: 1) es ist vortheilhaft (λυσιτελες), denn da es nützlich, und immer nützlich ist: so ersetzt es uns die Mühe, die wir darauf wenden, es zu erlangen, 2) es ist brauchbar (χρησιμον), denn weil es nützlich ist: so ist es eben dadurch geschickt, zu unserm Vortheile angewandt zu werden, 3) es ist werth, daß man es gebrauche (ευχρηστον), weil der Gebrauch, den man davon macht, allemahl lobenswürdig ist, 4) es ist werth, begehrt zu werden, weil es unserer Natur so angemeßen ist, daß die Vernunft uns allemahl be-

 fiehlt,

*) Stobaeus ecl. eth. p. 166. Die Fehler, die sich hier im Stobäus finden, laßen sich durch folgende Verbeßerung heben: το μεν ουν αφ' ού συμβαινει βλαπτεσθαι, η ύφ' ού, το δε καθ' ὁ συμβαινει βλαπτεσθαι, κοινοτερον δε τουτων το οιον βλαπτειν.

fiehlt, es zu wählen, 5) es ist rechtmäßig (δικαιον), weil es mit den Gesetzen, so wohl unserer, als auch der ganzen Natur übereinstimmt, 6) es ist endlich und vorzüglich schön oder anständig (καλον). *)

Erklärung des Anständigen.

Dieser letzte Satz ist derjenige, den die Stoiker am meisten im Munde führen, durch den sie sich selbst von den übrigen Alten am meisten unterscheiden, und auf den sie alle übrigen moralischen Vorschriften bauen, er fordert es also von uns, ihn näher zu betrachten, seine Beweise, seine guten und bösen Seiten zu zeigen, und dadurch einen kurzen Begriff ihrer Sittenlehre zu entwerfen. Das Anständige, sagt Laertz, nennen sie das vollkommene Gut, welches alle diejenigen Theile in sich schließt, die die Natur der Dinge erfordert, es werden daher zu ihm folgende vier Stücke gerechnet: 1) die Gerechtigkeit, 2) die Standhaftigkeit, 3) der Anstand, und 4) der Verstand, **) weil alle diese Dinge erfordert werden, wenn man eine anständige lobenswürdige Hand-

*) Laert. VII, 98, 99.

**) Laert. VII, 100.

Handlung verrichten will. Eben diese Stücke rechnet auch Cicero zu dem Anständigen,*) aber ohne ausdrücklich zu melden, daß dies die stoische Lehre sey. Es ist aber schon hieraus klar genug, daß er an der angeführten Stelle nach stoischen Grund-Sätzen schließt, und ich will daher, weil ich die von ihm hier angeführten Beweise sonst nirgends so gut ausgeführt finde, seine Worte hieher setzen. Der Mensch ist ein vernünftiges und geselliges Geschöpf, als vernünftiges Geschöpf hat er von Natur ein Bestreben nach Kenntnißen, und einen Durst nach Wahrheit, wir finden durch die Erfahrung, daß wir allemahl uns bestreben, unsern Verstand zu beßern, sobald uns keine andern nothwendigern Geschäffte im Wege stehen. Mit diesem Durste nach Wißenschaft ist zugleich die Begierde, frey zu seyn, uns nicht beherrschen zu laßen, verbunden, die Erfahrung sagt uns, daß Leute von guter Erziehung und von gesundem starken Verstande sich nicht gern andern unterwerfen. Hieraus

*) Cic. de off. I, 5.

aus folgt also, daß wir von Natur eine gewiße Hoheit der Seele, einen gewißen Stolz besitzen, durch die wir alles verachten, und als unter uns ansehen, was unserer Würde nicht gemäß ist. Die Vernunft, vereinigt mit diesem edlen Stolze, giebt uns Einsichten in Ordnung, Zusammenhang, Schicklichkeit der Handlungen, und macht, daß wir alles unanständige, unzweckmäßige, und unserer Hoheit nicht gemäße verabscheuen. Als geselligen Geschöpfen hat uns die Natur Liebe gegen unsere Eltern, zur Geselligkeit, zu allen Menschen überhaupt, eingeflößt, und diese natürliche Neigungen, verbunden mit der Vernunft, treiben uns an, gegen andere Menschen billig, gerecht und menschenfreundlich zu verfahren. So weit Cicero. Hieraus erhellet also, daß die Gerechtigkeit, Standhaftigkeit, Klugheit und Mäßigkeit unmittelbar aus unserer Natur herfließen, daß sie unserer Natur vollkommen angemeßen sind, und daß alle Handlungen, die mit diesen Tugenden nicht übereinstimmen, als des Menschen

unwür-

unwürdig und unanständig müßen betrachtet werden. Da nun das Anständige und Lobenswürdige darin besteht, daß es uns lobenswerth macht, oder daß es seinem Zwecke vollkommen angemeßen ist: *) so ist offenbahr, daß alle die oben angezeigten Stücke Theile des Anständigen seyn müßen. Da aber auch ferner das Gute das ist, was mit unserer Natur vollkommen übereinstimmt, was allemahl nützlich, und den Gesetzen der Tugend gemäß ist: so ist ferner klar, daß das Anständige und Löbliche allein gut ist.

Das Anständige allein ist gut.

Den Satz: das Anständige (το καλον, honestum) ist gut, bestimmen sie so: alles was anständig ist, ist zugleich gut; und nichts als das Anständige ist gut. **) Sie beweisen ihn, weil er die Haupt-Stütze ihrer ganzen Sittenlehre ist, außer dem angeführten noch mit vielen Gründen, die sich aber alle auf den Grund-Satz

*) Laert. VII, 100.

**) Laert. VII, 101. παν το αγαθον καλον ειναι, και ισοδυναμειν τῳ καλῳ το αγαθον, μονον το καλον αγαθον ειναι.

Satz stützen: daß das Anständige allein der Natur und Würde des Menschen gemäß ist. Denn 1) sagen sie, alles Gute ist lobenswürdig, alles Lobenswürdige ist anständig, also ist alles Anständige gut. 2) Alles Gute ist begehrungswürdig, alles Begehrungswürdige gefallend, alles Gefallende lobenswürdig, alles Lobenswürdige anständig, also alles Anständige gut. *) 3) Ein glückliches Leben ist lobenswerth, ein unglückliches verdient Tadel, ein anständiges Leben aber ist dasjenige, welches gelobt zu werden verdient, also ist das anständige Leben auch ein glückliches Leben; da nun das glückliche Leben durch anständige und lobenswürdige Handlungen glücklich wird: so ist nichts gut, als das Anständige. **) 4) Die Vernunft ist diejenige Eigenschaft, die dem Menschen eigenthümlich ist, und ihn von den Thieren unterscheidet. Nun aber ist eine jede Sache erst dann lobenswerth, wenn sie vollkommen ist, und denjenigen Gipfel

der

*) Plut. de rep. Stoic. p. 1039. edit. Xyland.
**) Cic. de fin. III, 8.

der Güte erreicht hat, zu der sie von Natur bestimmt ist; der Mensch also verdient erst dann Lob, wenn er seine Vernunft vollkommen gemacht hat. Die vollkommene Vernunft aber ist die Tugend und das Anständige, also ist das Anständige das, was den Menschen gut macht, das ist, das einzige Gut des Menschen. 5) Das Gut des Menschen beruht allein auf die Seele, alles also, was diese beßert, erhebt und vollkommen macht, ist gut. Nun aber thut dies das Anständige; also 6) Wenn man annimmt, daß irgend etwas anders gut sey, als das Anständige: so hebt man dadurch alle Tugenden auf, denn es ist unleugbar, daß ein redlicher Mann Gott lieben und ehren muß, daß er daher alles, was ihm begegnet, ruhig, edelmüthig und ohne Murren zu ertragen schuldig ist. Sind nun außer dem Anständigen noch andere Dinge gut: so kann ein Mensch sich unmöglich enthalten, über die Vorsehung zu murren und unwillig zu werden, wenn ihm etwas widriges begegnet; er kann also nicht zugleich ehr-

erbietig gegen Gott seyn, und andere Dinge, als das Anständige, für gut halten; denn nur die Regeln des Anständigen befehlen ihm gelaßen, geduldig und gleichmüthig zu seyn. 7) Sind solche Dinge gut, die unvernünftige Thiere und Menschen zugleich besitzen können: so können auch sie glücklich leben, weil der Besitz des Guten allemahl die Glückseligkeit zur nothwendigen Folge hat. Da nun dieses unmöglich ist: so müßen alle Dinge, die die Vernunft nicht angehen und nicht anständig sind, aus der Claße der Güter ausgeschloßen werden. *) 8) Alles was gut ist, bringt Freude hervor, alles was Freude hervorbringt, ist löblich, alles Löbliche ist anständig, also ist alles Gute anständig. **)

Diese Schlüße sind uns, die wir mit den Griechen in vielen Stücken nicht einerley Grund-Sätze haben, nicht alle von gleichem Gewichte, und manche scheinen nur da zu stehen, um einen Platz auszufüllen, nicht um wahre Ueberzeugung

*) Sen. ep. 76.

**) Plut. de rep. Stoic. p. 1039.

gung hervorzubringen. Cicero und Seneka bemerken an mehr als einer Stelle, daß die kurzen Argumente der Stoiker keine große Macht über unsere Neigungen haben, und daß sie selbst sie oft der Würde der Sachen nicht angemeßen finden. Vermuthlich sahe Cicero auf diese und andere ähnliche Stellen hin, als er an den Stoikern eine zu magere, dornichte und spitzfindige Schreib-Art tadelte; Zeno aber und Chrysipp, zu sehr mit dialektischen Grund-Sätzen erfüllt, und zu fest überzeugt, daß sich durch fein gewebte Syllogismen unbewegliche Gewißheit, und folglich auch feuriger Antrieb zu Handlungen hervorbringen ließe, fühlten den Abstand zwischen einem solchen subtilen Schluße, und dem erhabenen Satze, nichts ist gut als das Anständige, nicht. Ungeachtet aller Feinheit der Beweise aber, ist dieser Satz noch eben so unbewiesen, als er es vorher war, weil alle diese Schlüße das nicht darthun, was sie beweisen sollten, indem sie sich erstlich auf den Satz stützen, alles was gut ist, ist lobenswürdig, und

indem sie zweytens zum Grunde legen, daß nichts gut seyn kann, als was eine dauerhafte, unveränderliche Glückseligkeit hervorbringt. Alle gute Handlungen sind lobenswürdig, das ist unstreitig wahr, aber nicht alles gute überhaupt; sonst müsten auch die Sterne, die Metalle lobenswürdig seyn, weil sie gut sind; nichts ist gut, als was eine unbewegliche Glückseligkeit verursacht, ist offenbahr falsch, ob es gleich beym ersten Anblicke wahr zu seyn scheint; denn nach diesem Satze sind nicht einmahl alle Tugenden gut, weil nicht alle für sich besonders glücklich, und auf immer glücklich machen. Es beweisen also diese Schlüße nicht, daß nichts gut ist, als das Anständige, sondern nur, daß anständig handeln und leben die einzige Pflicht des Menschen ist. Zwo gantz verschiedene Fragen verwechselten hier die Stoiker mit einander, die erste, wie muß man handeln und leben? die andere, mit welchen Dingen muß man sich beschäfftigen? und diese Verwechselung wurde durch die Vieldeutigkeit des Wortes gut veranlaßt,

laßt, welches in sehr verschiedenem Sinne von Handlungen und Sachen gebraucht wird. Handlungen heißen gut, wenn sie löblich, rühmlich, tugendhaft, mit einem Worte, anständig sind; Sachen aber, wenn sie zu unserer Erhaltung und Vervollkommung etwas beytragen. Von den Handlungen bewiesen es die Stoiker sehr gut, daß sie nicht anders gut seyn können, als wenn sie der Natur und Würde des Menschen angemeßen sind, und glaubten nun, sie hätten es auch von den Sachen bewiesen. Eben diese Verwirrung herrscht auch in ihren Begriffen, wenn sie aus dem, daß etwas anders als das Anständige gut ist, die Vernichtung und Zerstörung der Tugend folgern wollen, denn auch hier nehmen sie das Gute immer für etwas, das unter allen Umständen begehrungswürdig ist, und nun schließen sie richtig, also vernichtet die Begierde nach Reichthum, Ehre u. s. w. alle Tugenden. Ein wenig mehr Reflexion über sich selbst, und ein wenig genauere Erwägung der menschlichen Natur, und der von ihnen in der

Physik behaupteten Veränderlichkeit aller Dinge, hätte sie lehren sollen, daß keine Sache einer andern unter allen Umständen gut seyn kann, und daß folglich, wenn von guten Sachen die Rede ist, allemahl auf gewiße Relationen und Umstände gesehen werden muß. Diese Beobachtung nun hätte sie leicht auf die Beylegung des von ihnen mit so vieler Hitze gegen Epikur über die Frage geführten Streites leiten können, ob die Begierde nach Vergnügen, als Regel unserer Handlungen betrachtet, mit dem Anständigen bestehen kann? Denn da hätten sie gesehen, daß Epikur seine Wollust nicht immer und unveränderlich für gut hält, daß er auch manchmahl Verdruß zu übernehmen befiehlt; sie hätten gesehen, daß Vergnügen, Ehre, Macht als Mittel zu unserer Erhaltung allerdings gut, aber nicht in allen Umständen gut, und gleich gut sind; sie hätten also diese Dinge nur dann würklich gut genannt, wenn sie mit dem Anständigen nicht streiten, und hätten in den Handlungen das Anständige für allein gut, in den Sachen

aber

aber auch alle diese Dinge für gewöhnlich und bedingungsweise gut gehalten. Hierdurch nun wäre ein sehr großer Theil ihrer Streitigkeiten von selbst weggefallen, und nur die Frage noch übrig geblieben, ob der Eigennutz, oder die Begierde nach Anstand die höchste Regel der moralischen Handlungen seyn müste? Diese nun hätten sie leicht zu ihrem Vortheile entscheiden können, und haben es würklich gethan; aber die Streitigkeit durch unnöthige Dazwischen-Mengung der Schlüße gegen das Vergnügen überhaupt, und alle irdischen Güter verwickelter, und sich selbst nachtheiliger gemacht, als die Sache es erforderte.

Hierin hatten also die Platoniker und Peripatetiker den glücklichen Mittelweg getroffen, denn diese hielten das Anständige für das höchste Reichthum, Ehre, Gesundheit aber für untergeordnete Güter. Auch sie fiengen die Stoiker deswegen an zu bestreiten, weil es ihnen ungereimt vorkam, daß ein Weiser, der allemahl unveränderlich glücklich seyn muß, nothwendig unglücklich wird, wenn er

diese Güter nicht besitzt, und weil folglich diese Dinge, da sie nicht in seiner Gewalt stehen, ihn nicht vollkommen glücklich seyn laßen. Gegen die Peripatetiker und Akademiker war dieser Schluß sehr glücklich angebracht, denn auch sie behaupteten, daß der Weise stets glücklich seyn muß; überhaupt aber betrachtet, ist er von keinem erheblichen Gewichte. Der hier sehr zur Unzeit hervorgesuchte, und in den Phantasien der Alten mächtig herrschende Weise, machte die ohne ihn leicht zu entscheidende Frage verwickelt und unauflöslich. Blos durch ihn kamen alle Erfahrungen und Beobachtungen mit den unumstößlichen Grund-Sätzen der Vernunft, daß ein vollkommenes und weises Wesen auch zugleich vollkommen glücklich seyn muß, in einen nicht zu versöhnenden Streit; ohne ihn mit einzumengen, würde man sich leicht dahin verglichen haben, daß der Mangel oder die Beraubung der Ehre, der Gesundheit, des Reichthums, einen redlichen Mann zwar kränken, aber doch nicht gantz niederschlagen durfte, wenn er nicht

durch

durch seine Schuld sich dieses Unglück zugezogen hätte, daß er folglich dadurch zwar weniger glücklich; aber doch nicht höchst unglücklich gemacht werden könnte, weil er noch immer sein liebstes Gut, die Tugend beybehalten hätte. Alle diese Streitigkeiten wurden durch den einzigen zu übereilt angenommenen Satz verursacht: wir Menschen können eine ungestörte Glückseligkeit erreichen. Von dieser hatten sich die Stoiker das vollkommenste Ideal gebildet, das nur je in eines Philosophen Kopf gekommen ist, und weil sie dieses Ideal erreichen wollten: so stellten sie die menschliche Natur und die moralischen Vorschriften zwar sehr erhaben; aber auch sehr oft zu übertrieben vor, und gaben dem Menschen Regeln, die nur ein Gott in ihrem ganzen Umfange auszuüben im Stande ist.

Nichts ist böse als die Schande.

Ist nichts gut, als das Anständige: so ist im Gegentheil nichts böse, als das Schändliche, Niemand kann standhaft, sich selbst gleich edel, und groß gesinnt seyn, der nicht den Schmertz für etwas nicht Böses hält. Denn wer den

Schmerz für ein Uebel erkennt, fürchtet ihn nothwendig, derjenige aber, der eine große edle Seele hat, muß alle menschlichen Zufälle verachten, und dieses kann er nicht thun, wenn er etwas anders als das Schändliche für böse hält, also ist nichts böse, als die Schande. *)

Eintheilung der Güter in Ansehung des Subjekts.

Nachdem bisher die Natur des Guten und Bösen gezeigt ist: so müßen auch ihre besondern Abtheilungen angeführt werden. Aus verschiedenen Quellen leiten die Stoiker verschiedene Gattungen guter und böser Dinge ab; diese haben uns die Alten nicht allemahl ausdrücklich aufbehalten; sie liegen aber in den Abtheilungen selbst deutlich genug, um sie mit Zuverläßigkeit daraus nehmen zu können. Es ist oben gesagt, daß obgleich die Tugenden nur eigentlich Güter sind, doch in einer weitläuftigern Bedeutung außer ihnen noch mehrere Dinge dahin gerechnet werden. Diese nun sind in Ansehung des Subjekts, in welchem sie sich befinden, verschieden, denn 1) einige sind allein in der Seele, und dies sind die Tugenden,

*) Cic. de fin. III, 8.

genden, 2) andere sind außer der Seele, und dies sind tugendhafte Leute, Freunde, und ihre Glückseligkeit, 3) noch andere sind endlich weder in der Seele noch außer ihr, und diese sind, ein redlicher Mann in Ansehung seiner selbst betrachtet. *) Vermöge des Gegensatzes kommt eben diese Eintheilung auch den Uebeln zu. **)

In Ansehung des Besitzes.

In Ansehung ihres Besitzes werden die Güter und Uebel in solche eingetheilt, die 1) alle Weise allemahl haben, und dies sind die Tugenden und vernunftmäßigen Begierden, und 2) solche, die nicht allen Weisen allemahl zukommen, wohin die Freude und Zufriedenheit gehören. ***)

In Ansehung ihres Ranges.

Wie sie diesen Satz mit dem, daß der Weise allemahl glücklich ist, vereinigen können, sehe ich nicht, denn ist der Weise nicht immer vergnügt: so ist er auch nothwendig nicht immer glücklich, auch denn

 nicht,

*) Sext. Pyrrh. hyp. III, c. 23. Laert. VII, 95. Stobaeus ecl. eth. p. 166.

**) Laert. Stobaeus l. c.

***) Laert. VII, 98. Stobaeus l. c.

nicht, wenn man sagen wollte, die Abwesenheit des Vergnügens zieht noch kein Mißvergnügen nach sich, weil die Glückseligkeit nicht in einem Nicht-Empfinden des Vergnügens, sondern in einem Empfinden seines guten Zustandes besteht. Eben so verhält es sich mit der Abtheilung der Güter in erste, zweyte und dritte Güter. Die ersten sind diejenigen, die man gerne wählt, als Sieg, gute Kinder, Wohlfarth des Vaterlandes; die zweyten solche, die nur in Unglücks-Fällen sich finden, als, ruhig eine schwere Krankheit ertragen; die letzten endlich solche, die der Natur weder gemäß noch entgegen sind, als, mit Anstand sitzen, eine bescheidene Miene. *) Den Widerspruch, daß etwas zugleich gut und gegen die Natur seyn soll, hat Seneka gesehen, und sich aus dieser Verlegenheit durch eine den Stoikern nicht ungewöhnliche Subtilität zu ziehen gesucht. Ein Gut, sagt er, kann nicht widernatürlich seyn; aber das Subjekt, in welchem sich das Gute befindet, ist zuweilen gegen die Natur;

*) Sen. ep. 66.

tur; verwundet werden, sich verbrennen laßen, krank seyn, ist gegen die Natur; in diesen Zufällen aber standhaft bleiben, ist der Natur gemäß. Die Materie also des Guten ist manchmal der Natur zuwider, das Gute selbst niemahls, weil kein Gut ohne Vernunft ist, und weil die Vernunft sich nach der Natur richtet. Hier gesteht also ein Stoiker selbst, das was oben gesagt ist, daß sie den Begriff des Guten zu eng eingeschränkt und auf eine verkehrte Art die Sachen davon ausgeschloßen haben; er giebt zu, daß krank seyn, gemartert werden, gegen die Natur, und folglich auch gegen die Definition des Guten ist, welches mit der Natur nothwendig übereinstimmen muß. Er sucht sich aus dieser Verwirrung durch den Grund-Satz zu ziehen, daß alles Gute in der Vernunft besteht; verwickelt sich aber in der That noch mehr, denn wenn der Mensch blos Vernunft wäre: so könnte man sagen, alles Gute bezieht sich auf die Vernunft; da aber der Mensch auch ein Thier ist: so kann man nicht sagen, daß das, was seiner thieri-

thierischen Natur widerspricht, oder mit ihr übereinstimmt, weder gut noch böse ist.

Meynungen vom höchsten Gute.

Da es nun, wie aus diesen Eintheilungen und den gewöhnlichen Meynungen der Menschen erhellet, viele und verschiedene Güter giebt: so entsteht die Frage, welches ist unter allen diesen das höchste und äuserste, auf welches sich alle übrigen beziehen; und aus welchem alle Regeln, gut und glücklich zu leben, abgeleitet werden müßen? Dieses höchste Gut nannten die Alten τελος, finem bonorum,*) und daraus ist offenbahr, daß ihr äuserstes Gut nichts anders ist, als der höchste Grund-Satz der Sittenlehre, weil er die allgemeinste Vorschrift ist, nach der wir leben müßen, und aus dem alle übrigen Lebens-Regeln fließen. Dieses höchste Gut, oder diesen höchsten Grund-Satz der Moral drückten die Stoiker auf eine verschiedene, im Grunde aber übereinstimmende Art aus. 1) Einige sagten, man muß har-

*) Cic. de fin. I, 4. Stobaeus ecl. eth. p. 172.

harmonisch leben, *) und erklärten es so: nach einer einzigen und mit sich selbst übereinstimmenden Methode leben, ist harmonisch (ὁμολογουμενως) leben. **) Den Sinn dieses Satzes erläutert Seneka ***) unter allen am besten, die Philosophie, sagt er, lehrt uns nach einem einzigen Gesetze leben, so daß die Handlungen nicht mit einander und mit den Reden streiten. Man muß eine einzige Regel wählen, nach der man sein ganzes Leben einrichtet, manche schränken sich zu Hause ein, und breiten sich auswärts aus, diese Verschiedenheit ist ein Fehler und ein Zeichen einer wankenden Seele, die noch keine Festigkeit erhalten hat. Die Weisheit besteht darin, daß man immer einerley wolle und nicht wolle, den Zusatz, das, was man will, muß moralisch gut (rectum) seyn, darf man hiebey nicht machen, denn nichts kann

*) Cic. de fin. III, 6.

**) Stobaeus ecl. eth. p. 171. καϑ' ἑνα λογον και συμφωνως ζῃν.

***) Sen. ep. 20.

kann jemanden immer gefallen, wenn es nicht gut ist.

Ueber den Urheber dieser Meynung sind die Alten nicht einig. Stobäus schreibt sie am angeführten Orte dem Zeno zu; andere Schriftsteller aber geben ihm die gleich folgende Meynung. 2) Andere, denen dieser Grund-Satz nicht gefiel, sagten, man muß der Natur gemäß leben, *) das heißt, so leben, daß man wiße, was die Natur verlangt, das wähle, was der Natur gemäß, das hingegen verwerfe, was ihr zuwider ist, **) oder nach den Vorschriften der Tugend leben, und die übrigen der Natur gemäßen Dinge denn nehmen, wenn sie der Tugend nicht entgegen sind. ***) Auch über den Urheber dieser Meynung stimmen die Schriftsteller nicht überein, Laertz, †) Laktantz, ††) und Clemens von Alexan-

*) ομολογουμενως τῃ Φυσει.

**) Cic. de fin. II, 11. III, 9.

***) Cic. de offic. III, 3.

†) Laërt. VII, 87.

††) Lactant. div. inst. III, 7, 8.

Alexandrien *) geben sie dem Zeno; Stobäus **) aber dem Cleanth, weil er die Regel Zenos zu unbestimmt fand, und daher das Wort Natur hinzusetzte. Nach der Mehrheit der Stimmen müsten wir dem Laertz beypflichten; nach der Wahrheit der Sache aber glaube ich, müßen wir dem Stobäus Recht geben. Denn hat Zeno gesagt, man muß der Natur gemäß leben: so bleibt die Meynung, man muß harmonisch leben, ohne Urheber; überdem ist es nicht wahrscheinlich, daß man den deutlichern Satz, man muß der Natur gemäß leben, in den dunklern, man muß harmonisch leben, werde verwandelt haben.

Der Satz, man muß der Natur gemäß leben, wurde von verschiedenen Stoikern verschieden ausgelegt; Cleanth verstand unter dem Worte Natur blos die gemeinschaftliche Natur aller Dinge, ***) nach

*) Clem. Alexand. Strom. II. p. 416. edit. Sylburg.

**) Stobaeus ecl. eth. II. p. 171.

***) Laert. VII, 89. την κοινην φυσιν, ουκετι την επι μερος.

nach der Natur leben, heißt also, sich nach den einmahl festgesetzten Natur-Gesetzen und den Verordnungen des Schicksals richten, mit allen Begebenheiten in der Welt vollkommen zufrieden seyn, und nur das für würklich gut und böse erkennen, was vermöge dieser Natur-Gesetze völlig in unserer Macht steht. Diese Natur-Gesetze nun hat Gott gemacht, er ist es, der durch seine überall ausgebreitete Kraft und durch sein mit allen in der Welt enthaltenen Dingen vermischtes Wesen sie aufrecht erhält; der Natur also folgen, heißt, Gott folgen, oder dem Gesetze gehorsam seyn. *) Dieser Satz Cleanths schien dem Chrysipp noch nicht deutlich und bestimmt genug, er erklärte ihn daher so: 3) daß er unter dem Worte Natur auch zugleich unsere eigene Natur verstand, **) und so verwandelte sich der Ausdruck dieser Regel in folgendes Gesetz; man muß sich nach den Gesetzen der ganzen Natur und nach

*) Antonin. X, 11. εὐθειαν περαινειν δια του νομου, και ευθειαν περαινοντι ἑπεσθαι τῳ θεῳ.

**) Laert. VII, 89.

nach der Einrichtung der menschlichen Natur besonders richten, so daß man den von sich selbst und der ganzen Natur erworbenen Kenntnißen *) gemäß lebt.

Auch diesen Ausdruck fand Diogenes noch nicht bequem genug, er verwandelte ihn daher 4) in folgenden: man muß in der Auswahl der der Natur gemäßen Dinge vernünftig verfahren. **) Archedemus endlich machte 5) die Regel daraus, man muß so leben, daß man alle Pflichten erfülle, indem man das wählt, was der Natur gemäß ist, und das verwirft, was ihr widerspricht. ***)

Dies sind die vornehmsten Meynungen der Stoiker von dem höchsten Grund-Satze der Sittenlehre, Clemens von Alexandrien führt noch mehrere an, die aber von diesen sich nicht so sehr unterscheiden, und so wichtig nicht sind, daß sie

*) Stobaeus ecl. eth. p. 171. ζῃν κατ' εμπειϱιαν των Φυσει συμβαινοντων.

**) Laert. VII, 88. ευλογιϛειν εν τῃ των κατα Φυσιν εκλογῃ. Stobaeus l. c.

***) Laert. Stobaeus l. c.

sie besonders hier angezeigt zu werden verdienten. *)

Uebereinstimmung dieser Meynungen.

Alle diese Meynungen drücken, wie man leicht sieht, einerley Grund-Ideen aus; harmonisch leben, heißt, nach dem schon gesagten, tugendhaft leben; der Natur der Dinge gemäß leben, heißt, sich nach den von Gott gemachten Gesetzen richten, das ist, das thun, was der Vernunft gemäß ist, weil Gott, der die Vernunft selbst ist, sich durch die ganze Welt erstreckt, und weil das Gesetz, nach dem die Welt regiert wird, die Vernunft ist; **) nach der Vernunft leben aber heißt tugendhaft leben; unserer und der gemeinschaftlichen Natur gemäß leben, heißt gleichfalls, nach der Vernunft leben, weil die Vernunft das Wesen des Menschen ausmacht; eine vernünftige Wahl in den der Natur gemäßen Dingen treffen, heißt gleichfalls, vernünftig handeln; und eben das bedeutet auch der

Satz,

*) Clem. Alexand. Strom. II. p. 416. edit. Sylburg.

**) Laert. VII, 88. ὁ νομος ὁ κοινος — εστιν ὁ ορθος λογος.

Satz, nach den Pflichten leben, weil die Pflichten Vorschriften der Vernunft sind.

Der Natur gemäß leben, ist, vernünftig leben, vernünftig leben, ist, tugendhaft leben, tugendhaft leben, ist, anständig leben, da also der Natur gemäß leben das höchste Gut ist: so folgt von selbst, daß anständig leben das höchste Gesetz ist, nach dem sich der Mensch richten muß, um glücklich zu werden. Dies erhellet noch mehr aus der Natur des Menschen selbst, die ihn, wenn er auf die Welt kommt, noch nicht mit alle den Vorzügen ausgerüstet, die ihn so sehr über andere Thiere erheben, unaufhörlich treibt, blos vor seine Erhaltung zu sorgen, und ihm, so bald die Vernunft anfängt, sich zu entwickeln, es zur Nothwendigkeit macht, vernünftig zu handeln. Denn durch sie lernt er seinen großen Vorzug vor den Thiere erkennen, sich selbst in seiner ganzen Größe fühlen, durch sie sieht er Ordnung, Zusammenhang, Zweckmäßigkeit in den Handlungen, durch sie überzeugt er sich, daß Anstand, Würde, Verbindung und Ueber-

Das Anständige ist das höchste Gut.

 einstim-

einstimmung aller Handlungen weit edler und seiner würdiger sind, als, gleich den Thieren, ohne Absicht, Plan, Regel und Ueberlegung zu leben; durch sie also erkennt er, daß er nur dann sich selbst völlig genug thun könne, wenn er anständig lebt. *) Der Mensch endlich ist ein vernünftiges Thier, und die Vernunft ist ihm von Gott dazu gegeben worden, daß er ihrem Rathe folgen soll. So wie nun die unvernünftigen Thiere blos nach unvernünftigen Begierden leben, und so, wie es ihrer Natur gemäß ist, sich nach diesen Begierden zu richten; so muß auch der Mensch den Regeln der Vernunft gemäß leben, und so ist es auch seiner Natur angemeßen, vernünftig, das heißt, anständig zu leben. **)

Diese Lehren alle sind vortrefflich, und so wol den gewöhnlichen menschlichen Begriffen von guten Handlungen, als auch dem moralischen Gefühle, so vollkommen angemeßen, und mit dem Wohl der Gesellschaft so übereinstimmend, daß sie von der

*) Cic. de fin. III, 6.

**) Laert. VII, 86.

der Tugend selbst nicht schöner hätten vorgetragen werden können. Nichts ist mehr zu beklagen, als daß sie nicht auf diesem geraden Wege fortgegangen sind, und daß eine gewiße Ueberspannung der Begriffe, eine unnöthige Furcht, die Tugend zu erniedrigen, sie zu dem zwar sehr erhaben klingenden, aber doch allen unsern moralischen Grund-Sätzen entgegenstehenden Satze verleitet hat, daß das Anständige um seiner selbst willen begehrungswürdig ist. *) Sie hatten einmahl angenommen, das Anständige sey das einzige Gut, sie hatten dazu den Satz genommen, es sey das höchste Gut; es folgte also unwiderstehlich, daß es um sein selbst willen begehrt werden müße. Außer dieser natürlichen Folge der Ideen bedienten sie sich auch noch folgender Beweise, diesen Satz zu bestätigen:

Das Anständige ist um seiner selbst willen begehrungswürdig.

1) Es ist uns natürlich, das Anständige allemahl allen übrigen Gütern vorzuziehen, denn auch der ärgste Geizige, und der auf das heftigste nach einer Sache trachtende, will immer lieber das, was er

*) Cic. de fin. III, 11.

er begehrt, ohne Verbrechen, als mit Verbrechen besitzen, und dies will er auch denn, wenn man ihm alle Furcht der Strafe benähme, die das Verbrechen nach sich ziehen könnte.

2) Wir streben nach Kenntniß von verborgenen und schwer zu ergründenden Dingen, wir suchen die Ursache der Bewegungen der Gestirne, der Ordnung der Welt-Körper, ob wir gleich von diesen Kenntnißen nicht den geringsten Vortheil erwarten, und natürlicher Weise erwarten können. Niemand kann so einfältig und roh gesinnet seyn, daß er nicht wißenswürdige Dinge, ohne Vortheil oder Wollust davon zu erwarten, zu wissen begehren sollte.

3) Die edlen Handlungen großer Männer, ihre Worte, ihre Entwürfe bewundern wir, und empfinden ein unwiderstehliches Vergnügen, wenn wir uns mit ihnen bekannt machen, ob sie gleich uns nicht den geringsten Nutzen schaffen. Schändliche Handlungen hingegen verabscheuen wir auch dann, wenn sie uns nicht schaden können; wer kann wol mit

kaltem

kaltem Herzen einen Menschen ansehen, der lasterhaft lebt? Wer verabscheut nicht die Kargen, Aufgeblasenen, Leichtsinnigen? und wie geht es zu, daß wir auch im Dunkeln und in der Einsamkeit uns von schändlichen Handlungen enthalten, wenn wir nicht durch das Schändliche selbst davon zurückgehalten werden? *)

4) Viele große Männer haben für ihr Vaterland, ihre Eltern, ihre Kinder den Tod muthig gewählt, ohne nach diesem Leben einige Belohnung davor zu erwarten, sie haben uns also durch ihr Beyspiel gezeigt, daß wir das Anständige von Natur und um seiner selbst willen begehren. Auch sogar an unvernünftigen Thieren findet man Merkmahle, daß das Anständige um sein selbst willen gesucht wird; Stiere, Hähne und andere muthige Thiere, kämpfen mit einander bis in den Tod, ohne sich Vergnügen dadurch erringen zu wollen. **)

*) Cic. de fin. III, 11.

**) Sext. adv. eth. sect. 99, 100.

Diese Gründe zusammen zeigen noch nicht das, was bewiesen werden soll; denn es folgt weiter nichts, als daß wir manchmahl uneigennützig handeln, und ohne Rücksicht auf unser körperliches Vergnügen; nicht aber, daß Klugheit, Mässigkeit, Standhaftigkeit blos deswegen begehrt werden, weil sie Tugenden sind. Hätten sie diesen Satz genauer analysirt: so würden sie gefunden haben, daß er nicht nur der Natur des Menschen, sondern auch ihren eigenen Grund-Sätzen entgegen ist. Der Natur des Menschen, weil es uns unmöglich ist, den Besitz einer Tugend zu wünschen, die zu unserer Zufriedenheit, zu dem Wohle der Gesellschaft nichts beyträgt. Ihren eigenen Grund-Sätzen, weil wir nach diesen nothwendig vor unsere Erhaltung sorgen, uns selbst lieben, und weil wir folglich nicht anders handeln können, als nach unserer Selbst-Liebe.

Allein sie hatten sich einmahl vorgenommen, den Epikur zu bestreiten, ihm auf keine Weise zuzugeben, daß die Tugend um des Nutzens und Vergnügens willen

willen begehrungswürdig sey; und in der Hitze des Disputierens dehnten sie den an sich richtigen Satz, die Tugend ist nicht allein um des sinnlichen Vergnügens und des Eigennutzens willen begehrungswürdig, zu weit aus. So lange sie blos in den Gränzen der eigentlichen Streit-Frage bleiben, sind ihre Schlüße und Einwürfe vortrefflich; so bald sie aber über diese hinaus auf den Satz gehen, das Anständige ist allein um seiner selbst willen begehrungswürdig, verfallen sie in prächtige nichtsbedeutende Redens-Arten.

Vergnügen darf kein Bewegungs-Grund zur Tugend seyn.

Dieses zeigen folgende gegen Epikur gerichtete Beweise des Satzes, daß die Tugend nicht um der Wollust willen begehrt werden muß. 1) Kein Mensch kann so niedrig und unedel von sich selbst denken, daß er in seinem ganzen Leben nichts weiter wünschen sollte, als durch alle mögliche Canäle Wollust einzusaugen, daß er seine Seele ganz vernachläßigen, und allein dem Körper zu leben suchen sollte. *) 2) Die Tugend ist zu erhaben,

*) Arrian. III, 7.

zu göttlich, die Wollust zu niedrig, zu thierisch, als daß beyde beysammen wohnen könnten. Die Tugend ist in den Tempeln der Götter, in den Versammlungen der Nationen, auf den Mauern angegriffener Städte; die Wollust verkriecht sich in die Finsterniß, wohnt in Bädern und an solchen Orten, wo man den Policey-Bedienten fürchtet. 3) Das höchste Gut ist unwandelbar, es sättigt nicht, verursacht auch keine Reue; die Wollust aber hört dann auf, wenn sie am meisten ergötzt, sie sättigt bald, und verursacht Ekel. 4) Derjenige kann nicht weise und tugendhaft seyn, den die Wollust besiegt, denn er kann nicht zugleich nach Wollust trachten, und den Beschwerlichkeiten, Gefahren des Lebens, der Armuth und allen übrigen Unannehmlichkeiten widerstehen.

Diese Gründe zeigen sehr gut, daß man unmöglich zugleich vollkommen tugendhaft seyn, und das körperliche Vergnügen für das höchste Gut halten kann; und bis hieher blieben sie in den eigentlichen Gränzen der Streit-Frage. Um

ihre

ihre Schlüße auf einmahl umzustoßen, that Epikur die Frage, ob sie denn gar kein Vergnügen durch die Tugend zu erlangen suchten? Hätten sie geantwortet, wir suchen zwar kein sinnliches, aber doch geistiges Vergnügen, Zufriedenheit, Glückseligkeit: so hätte Epikur erstlich geantwortet, das suche ich auch, und zweytens hätte er alle ihre Schlüße, dadurch sie die Wollust von der Zahl der Güter ausschloßen, gegen sie gekehrt; denn nun war nicht das Anständige das äuserste, was wir begehren, sondern Vergnügen und Glückseligkeit war noch über dieses, nun konnten sie also nicht mehr schließen, wenn wir nach Vergnügen trachten: so können wir nicht vollkommen tugendhaft seyn. Sie waren folglich durch ihre eigenen Ideen so in die Enge getrieben, daß sie unmöglich etwas anders als behaupten konnten, das Anständige muß um seiner selbst willen begehrt werden.

Aber, sagte Epikur, macht nicht die Tugend glücklich? Ist nicht glücklich seyn, vergnügt seyn? und folgt also nicht

aus

aus diesen Gründen, daß die Tugend um des Vergnügens willen gesucht wird? Hier waren sie nun bis auf das äußerste getrieben, denn daß die Tugend glücklich macht, konnten sie nicht leugnen; sie nahmen also zu einer ihnen gewöhnlichen subtilen Distinktion die Zuflucht, und behaupteten, daß, ob gleich die Tugend Vergnügen giebt, sie doch nicht um des Vergnügens willen begehrt werde, weil das Vergnügen nicht die einzige, sondern nur eine Mit-Folge der Tugend sey, und weil der tugendhafte Mann dadurch, daß er nach Tugend strebt, auch zugleich durch eine nothwendige Folge sich glücklich macht. *)

Auch mit dieser Ausflucht ist noch der Widerspruch zwischen der ersten Begierde des Menschen zu seiner Erhaltung, und dem Satze, die Tugend muß deswegen gesucht werden, weil sie Tugend ist, nicht gehoben. Die Tugend muß um ihrer selbst willen begehrt werden, kann nichts anders bedeuten, als, sie muß von uns gesucht werden, weil sie unserer Natur gemäß,

*) Sen. de vit. beat. cap. 9. ep. 74.

gemäß, das heißt, weil sie zu unserer Vervollkommung, Erhaltung und Glückseligkeit nothwendig ist. Am besten hätten also die Stoiker gethan, wenn sie, um Epikurs Einwürfen auszuweichen, ihm zugegeben hätten, daß auch Vergnügen, und wenn man will, auch sinnliches Vergnügen, Bewegungs-Grund ist, tugendhaft zu seyn, das heißt, alle Vorschriften der Tugend mit einander in ihrem ganzen Umfange auszuüben, daß also, wenn sich irgend ein Vorfall ereignet, in dem es Pflicht ist, Schmertz zu erdulden, Vergnügungen zu entsagen, um deswillen die Pflicht nicht versäumt werden muß, weil durch diese Versäumung das ganze nothwendig zusammenhängende System aller Tugenden zerrißen werden würde; daß man um der wichtigen Folgen der Tugend überhaupt willen in einem einzelnen Falle keine Tugend verleugnen muß, mit einem Worte, daß es möglich und nothwendig ist, zugleich tugendhaft und vergnügt seyn zu wollen.

Das höchste Gut

Das Anständige besteht in der Uebereinstimmung der Handlungen mit der Würde

wächst nicht.

Würde des Menschen und mit den Regeln der Tugend, diese Uebereinstimmung kann nicht zu- auch nicht abnehmen; denn hat eine Handlung mehr Eigenschaften, als dazu erfordert werden, um vollkommen gut zu seyn; so ist sie nicht mehr genau gut, sie überschreitet das Ziel; hat sie aber weniger: so ist sie gleichfalls nicht vollkommen gut. Es kann also nichts mehr und nichts weniger anständig seyn, als das andere, das heist mit stoischen Worten, das höchste Gut wächst nicht, und nimmt auch nicht ab. *) Alle äusere Umstände kommen bey der Beurtheilung einer Handlung, ob sie gut oder böse ist, nicht in Betrachtung, sie wird deswegen nicht anständiger, weil sie mehr Nutzen gestiftet hat, weil sie mehr Zeit und Mühe erfordert hat, sie zu verrichten; sondern es wird einzig und allein dabey auf ihre Uebereinstimmung mit den Regeln der Tugend gesehen. Folglich kann ein anständiges Leben, welches lang gewesen ist, nicht beßer seyn, als ein anderes, welches nur kurz gewähret

hat;

*) Sen. ep. 74. Cic. de fin. III, 14.

hat; ein tugendhafter Mann, der vielen genutzt hat, kann nicht vorzüglicher seyn, als einer, der nur wenigen nützlich gewesen ist. *)

Dieser Satz ist eine richtige Folge ihrer Hauptlehre, eben deswegen widersinnig, und um desto widersinniger, je weiter er von den ersten Grund-Sätzen absteht. Richtige Folgerungen aus einseitigen Grund-Sätzen werden allemahl um desto ungereimter, je richtiger sie aus ihnen gezogen, und je weiter sie von ihnen entfernt sind.

Alles, was nicht Tugend oder Laster ist, ist gleichgültig.

Die nothwendige Folge dieser Lehre vom Anständigen war, daß alles, was nicht Tugend oder Laster ist, weder gut noch böse, das heist, gleichgültig seyn muste. **) Die Ungereimtheit dieses Satzes in der Bedeutung, daß alle diese Dinge weder begehrt noch verabscheut werden, seinen Widerspruch gegen alle Erfahrungen und gegen ihre angenommene Selbst-Liebe, fühlten die Stoiker ohne Zweifel, und deswegen suchten sie sie

durch

*) Cic. de fin. III, 14.

**) Laert. VII, 102.

durch einige nicht ganz übel angebrachte Distinktionen ihren eigenen und den Augen der scharfdenkenden zu verdecken. Sie bemerkten nemlich, daß das Wort gleichgültig (ἀδιάφορον) drey verschiedene Bedeutungen habe, in der ersten zeige es solche Dinge an, die wir weder begehren noch verabscheuen, als, daß die Sterne eine gerade Zahl ausmachen, daß wir einen Finger so oder anders ausstrecken; in der andern solche, die wir zwar begehren oder verabscheuen, aber das eine nicht mehr als das andere, z. B. wenn uns zwey vollkommen gleiche Stücke Geld angeboten werden: so wollen wir gern eins davon nehmen, können uns aber wegen ihrer Gleichheit zu dem einen nicht mehr als zu dem andern entschließen; in der dritten endlich solche Dinge, die uns weder glücklich noch unglücklich machen. *)

In

*) Sext. Emp. Pyrrh. hypot. III. c. 22. Laertz VII, 104. und Stobäus ecl. eth. p. 172. führen nur zwo Bedeutungen des Gleichgültigen an; stimmen aber übrigens mit dem Sextus vollkommen überein.

In den beyden ersten Bedeutungen wagten sie es nicht, zu behaupten, daß alles, was nicht Tugend oder Laster ist, gleichgültig ist, weil sie ihren eigenen Empfindungen und den Begriffen aller Menschen dadurch widersprochen hätten; aber in der letzten glaubten sie es sicherer thun zu können, denn wegen ihrer schon festgesetzten Grund-Regeln musten sie es thun. Hiedurch entfernten sie den Widerspruch zwar vom ersten Anblicke, hoben ihn aber nicht; denn wenn wir vermöge unserer Selbst-Liebe nicht umhin können, Reichthum, Ehre, Gesundheit zu begehren, und wenn Erfüllnng der Begierde Glückseligkeit, Nicht-Erfüllung Unzufriedenheit hervorbringt: so ist unleugbar, daß auch diese Dinge auf das Glück des Menschen großen Einfluß haben. Aus diesem Widerspruche kommt es her, daß alle Gründe, womit sie diesen Satz zu beweisen suchen, so matt, läppisch, und manchmahl gar lächerlich klingen, daß man nicht begreifen kann, wie Leute von großem Verstande sich mit ihnen haben befriedigen können. Dieser

Gründe ist eine große Menge, und das konnte nicht anders seyn, weil ein ungereimter Satz allemahl viel Mühe und Kunst erfordert, um wahrscheinlich und einigermaßen erträglich gemacht zu werden.

Beweise, daß alles, was nicht Tugend oder Laster ist, gleichgültig ist.

Die Dinge, die weder Tugenden noch Laster sind, sind Leben, Gesundheit, Vergnügen, Schönheit, Stärke, Reichthum, Ehre, hohe Geburt, und ihre Gegensätze, Tod, Leben, Krankheit, Schmertz, Häßlichkeit, Schwachheit, Armuth, niedrige Geburt u. s. w. *) Daß diese gleichgültig sind, das heißt, uns weder glücklich noch unglücklich machen, wird durch folgende Gründe bewiesen: 1) Das Wesen des Guten besteht darin, daß es nützt, das heißt, tugendhaft, und folglich auch glücklich macht, nun aber thun dies alle diese Dinge nicht, weil man durch Reichthum, Ehre u. s. w. nicht tugendhaft wird; also sind sie nicht gut. Sie sind aber auch nicht böse, denn das Wesen des Bösen besteht darin, daß es schadet, das ist, laster-

*) Laert. VII, 102. Stobaeus ecl. eth. p. 166.

lasterhaft macht. Nun aber sind Armuth, Schande, Reichthum u. s. w. keine Laster, sie können also auch nicht lasterhaft machen. Da sie also weder nutzen noch schaden: so sind sie gleichgültig. *) 2) Das Gute nutzt allemahl, und unaufhörlich, das Böse schadet allemahl, und unaufhörlich, nun aber nutzen und schaden Ehre, Schande, Reichthum, Armuth u. s. w. nicht allemahl, weil man sich ihrer gut und schlecht bedienen kann, also sind sie gleichgültig. **) 3) Alles Gute macht gute und redliche Leute, alles Böse macht böse untugendhafte Leute; diese Dinge aber machen keine guten, auch keine schlechten Leute, also sind sie weder gut noch böse. ***) 4) Aus dem Bösen kann nichts gutes, aus dem Guten nichts Böses entstehen, nun aber entsteht Reichthum aus dem Geize, Wollust aus schändlichen Handlungen, also. †) 5) Eine Sache, deren Erlangung uns in viele

*) Laert. VII, 102.

**) Laert. VII, 103. Plut. de rep. Stoic. p. 1048.

***) Sen. ep. 85, 87. †) Sen. ibid.

Uebel stürzt, kann nicht gut seyn, zu Reichthum und Ehre kann man nicht anders als durch schlechte Handlungen gelangen, also. *) 6) Alles Gute ist anständig, und daher auch rühmlich, Tod aber, Schmerz, Reichthum, Ehre u. s. w. sind nicht rühmlich, also. **) 7) Das wahre Gute macht gut, und kann nur von tugendhaften besessen werden, diese Dinge aber finden sich so wol bey tugendhaften als lasterhaften, also. ***) 8) Das Gute giebt allemahl der Seele Hoheit, Zutrauen zu sich selbst, und vollkommene Ruhe, dieses aber thun alle diese Dinge nicht, also. †) 9) Wer Schmerz, Vergnügen, Armuth, Reichthum nicht für gleichgültig, sondern für gut hält, der kann sich unmöglich enthalten, die Vorsehung manchmahl zu tadeln, über ihre Anordnungen zu murren, weil sie oft diese Dinge lasterhaften gegeben, und redlichen entzogen hat. Er kann ferner nicht

*) Sen. ep. 85, 87.

**) Sen. ep. 82. Arrian. II, 11.

***) Sen. ep. 87. Anton. IV, 39.

†) Sen. ep. 87. Arrian. II, 11.

nicht umhin, um seines Vergnügens willen manchmahl unrecht zu thun, und überhaupt die Gesetze der Natur zu übertreten. Er wird also eben dadurch gegen Gott und Menschen ungerecht, und gegen seine Pflichten ungehorsam. Man muß also alle diese Dinge weder für gut noch für böse halten. *)

Alle diese Schlüße mit einander beweisen weiter nichts, als daß die sogenannten Mittel-Dinge keine moralische Uebel und Güter sind, und um dieses darzuthun, hätten sie nicht nöthig gehabt, so große Zubereitungen zu machen, weil die Sache selbst offenbahr ist. Sie hätten ihrer Absicht gemäß zeigen sollen, daß es nicht beßer sey, gesund als krank, reich als arm, geehrt als verachtet zu seyn, daß das eine weder angenehmer noch bequemer, noch nützlicher, noch der Natur des Menschen angemeßener sey, als das andere. Dies aber war unmöglich, ohne die ganze menschliche Einrichtung auf einmal zu verleugnen, oder zu vernichten. Da sie nun dies nicht gethan hatten: so konnten

*) Antonin. IX, 1.

ten sie auch nicht aus ihren Grund-Sätzen folgern, daß alle diese Dinge weder zur Glückseligkeit etwas beytragen, noch nicht beytragen, ohne ihre Lehre von der ersten Begierde und den ersten der Natur gemäßen Dingen umzustoßen, und sich alle Augenblicke in Widersprüche zu verwickeln. Die Absicht aller dieser Beweise ist, uns gegen Krankheit, Gesundheit, Leben, Tod u. s. w. gleichgültig zu machen, in der Ausübung der Tugend uns unbeweglich zu befestigen; auch diese also können sie nicht einmahl erreichen, weil sie gegen Schmertz und Vergnügen, u. s. w. nichts vermögen. Denn der Schmertz wird dadurch nicht gelindert, die Krankheit nicht geheilet, das Vergnügen nicht geschwächt, daß man weiß, sie machen uns weder tugendhafter noch lasterhafter, sie begegnen dem schlechtesten und besten Menschen ohne Unterschied, sie seyn Folgen der von einem weisen Wesen gemachten Einrichtung der Natur. Dann aber würden sie Wirkung gethan haben, wenn sie sie angewandt hätten, darzuthun, daß alle diese

Dinge

Dinge nicht so hoch geschätzt zu werden verdienen, als man sie gemeiniglich achtet, daß sie nicht Gewicht genug haben könnten und müsten, uns in unsern Pflichten nachläßig oder gar wankend zu machen, daß endlich der Tugendhafte sie für zu geringe und seiner unwürdig ansehen müste, um sich durch sie nur im geringsten von den ihm heiligen und über alles ehrwürdigen Gesetzen der Tugend abwendig machen zu laßen.

Die Tugend macht glücklich.

Sind nun alle die erwähnten Dinge gleichgültig: so kann derjenige, der das Anständige für das höchste Gut hält, unmöglich durch Schmertz oder Vergnügen, Glück oder Unglück gerührt werden, und alles außer ihm hat die Macht verlohren, auf seine Seele zu wirken. Hiermit fällt ein sehr großer Theil von den Ursachen weg, die gemeiniglich die Menschen mißvergnügt, unruhig, und unglücklich machen. Setzt ferner der Mensch sein Gut allein in solchen Dingen, die völlig in seiner Gewalt stehen: so ist er vollkommen Herr über sein Glück und seine Zufriedenheit, ihm schlägt kein Vor-

saß fehl, ihn hindert und stört nichts, er erfüllt allemahl seine Wünsche vollkommen. Die unveränderliche und unbewegliche Glückseligkeit besteht darin; nicht von außen gequält zu werden, und völlig Herr über sich selbst zu seyn: also ist derjenige, der das Anständige für das höchste Gut achtet, allemahl und vollkommen glücklich. *) Wer den Vorschriften der Tugend gemäß handelt, der ist weise, folglich sind alle Weise nothwendig ungestört und unveränderlich glücklich. **) Alles höchste Gut wächst nicht, und nimmt nicht ab, ein jeder, der es besitzt, besitzt es vollkommen; daher sind alle Weise gleich glücklich, und vollkommen so glücklich, als Gott selbst. ***) Aber ist nicht ein glückliches Leben, welches lange dauert, beßer, als eines, das nur kurz ist? Keinesweges, denn das höchste Gut wird nicht nach äussern Umständen, sondern allein nach der Ueber-

*) Sen. de vit. beat. 16. quid deesse potest extra desiderium omne posito? quid extrinsecus opus est ei, qui omnia sua in se collegit.

) Cic. de fin. III, 7. *) Sen. ep. 73.

Uebereinstimmung der Handlungen mit den Regeln der Tugend geschätzt, also ist Gottes Glückseligkeit deswegen nicht größer, weil sie länger dauert, als die des Weisen, weil sie nur kurze Zeit währt. *)

Schade, daß dies nichts als schöne Worte sind! die nur dann von einiger Bedeutung seyn könnten, wenn es uns möglich wäre, nicht zu eßen, zu trinken, keinen Schmerz zu leiden, und überhaupt uns von der Gemeinschaft des Körpers völlig los zu machen. Daher ist auch die Beschreibung der Glückseligkeit höchst übertrieben, und auf unsern thierischen Zustand gar nicht paßend. So lange man nicht daran denkt, daß man einen zerbrechlichen Körper mit sich herum trägt, und, ohne seine Last zu fühlen, sich von den reizenden Bildern der Phantasie hinreißen läßt, gefallen die Beschreibungen, die sie vom Glücke der Menschen machen, außerordentlich; sobald man aber auch nur durch den Stich einer Fliege in seinen süßen Betrachtungen gestört,

*) Sen. ep. 73, 74.

stört, oder durch ein körperliches Bedürfniß in den gewöhnlichen Kreis seiner Geschäffte wieder hinein getrieben wird, so verschwinden sie alle mit einander.

Beschreibungen der Glückseligkeit.

Die Definition der Glückseligkeit, daß sie ein guter Lauf des Lebens (ευροια βιου) *) ist, ist zwar nicht sehr einnehmend; aber desto mehr sind es die Beschreibungen des Seneka. Dann halte dich für glücklich, sagt er, **) wenn alle deine Zufriedenheit aus dir selbst hervorquillt, wenn du in allen den Dingen, die die Menschen wünschen und sorgfältig bewahren, nichts findest, was dir gefallen kann. Das Leben ist glücklich, sagt er an einem andern Orte, ***) wenn die Seele gesund und in dem ungestörten Besitze ihrer Gesundheit gesetzt, männlich und stark, um ihren Körper und die ihn angehenden Dinge wenig besorgt ist, die Glücks-Güter zwar gebraucht, aber ihnen nicht sklavisch dient. Ferner: †) das

*) Sext. adv. eth. sect. 30. Stobaeus ecl. eth. p. 172.

) Sen. ep. 124. *) de vit. beat. c. 3.

†) ibid. c. 4.

das höchste Gut ist eine alles zufällig verachtende Seele, die sich allein ihrer Tugend freut, . . . die frey, erhaben, unerschrocken, unbeweglich, über Furcht und Begierde erhaben ist. Ferner: *) der ist nicht glücklich, den der Pöbel so nennt, das ist, dem großer Reichthum zugefallen ist; sondern der, deßen ganzes Gut in der Seele liegt, der große erhabene Mann, der selbst das, was alle bewundern, mit Füßen tritt, der niemand kennt, mit dem er sich zu vertauschen wünscht, der den Menschen nur nach dem Theile schätzt, durch den er ein Mensch ist, der nach den Vorschriften seiner Lehrmeisterin, der Natur lebt, dem keine Macht sein Gut raubt, der in seinen Meynungen untrüglich ist, der nicht erschüttert, nicht erschrocken wird, den keine äusere Gewalt aus seiner Faßung bringen kann, den das Schicksal mit seinen schwersten Schlägen nicht verwunden kann.

Erklärung der Tugend.

Diese hohe Glückseligkeit nun entsteht aus dem Besitze der Güter, das ist, der Tugen-

*) ep. 45. Antonin. II, 10. III, 4. X, 1.

Tugenden; es frägt sich also, was ist Tugend? Sie bemerkten drey verschiedene Bedeutungen dieses Wortes, die erste, in der es überhaupt jede Vollkommenheit bezeichnet; die andere, in der es contemplative Vollkommenheit, als Klugheit u. s. w., und die dritte, in der es physische Vollkommenheit des Menschen, als Gesundheit u. s. w. anzeigt. Contemplative Vollkommenheiten *) nennen sie die Tugenden deswegen, weil sie auf gewißen, durch Nachdenken herausgebrachten, und durch Vernunft für wahr erkannten Grund-Sätzen sich stützen, Klugheit, Gerechtigkeit u. s. w. können ohne Regeln der Handlungen und ohne Untersuchungen über diese Regeln nicht gedacht werden. **) Diese mittlere Bedeutung nun ist diejenige, in der das Wort gemeiniglich genommen wird, denn durch sie handeln wir allein anständig und unserer Würde gemäß.

Theile der Tugend.

Zu dieser moralischen Vollkommenheit gehören zwey Stücke: 1) eine richtige und

*) αρετη θεωρηματικη.

**) Laert. VII, 90.

und feste Kenntniß der Regeln, nach denen man handeln muß, und 2) eine durch Uebung erlangte Fertigkeit in allen Fällen, diesen Regeln gemäß zu verfahren. *) Denn wenn man ein redlicher tugendhafter Mann seyn will: so muß man nicht nur wißen, was man zu thun und zu laßen hat, sondern auch eine Fertigkeit haben, diese Lebens-Regeln auszuüben. Keine Handlung kann gut und so beschaffen seyn, wie sie es seyn soll, wenn nicht der Wille gut ist; der Wille kann nicht gut seyn, wenn nicht die Verfaßung der Seele gut ist; die Verfaßung der Seele aber kann nicht gut seyn, wenn man nicht die Gesetze des ganzen Lebens kennt, wenn man nicht weiß, wie man sich in jedem Falle verhalten soll, und wenn man sich nicht hiervon eine unumstößlich gewiße und wahre Kenntniß erworben hat. **) Da also bey der Tugend alles darauf ankommt, daß man richtige und unbe-

*) ἡ αρετη επιςημη εςιν ου μονον θεωρητικη αλλα και πρακτικη. Stobaei ferm. 19. p. 204. edit. Tigurin. 1559.

**) Sen. ep. 95.

unbewegliche Grund-Sätze der Handlungen habe, und da, wenn diese mit fester Ueberzeugung von ihrer Güte verknüpft sind, auch die Handlungen allemahl ihnen gemäß werden: so ist offenbar, daß das Wesen der Tugend in der vollkommenen Vernunft besteht. *)

Ist die Vernunft vollkommen: so können sich unmöglich die durch sie erkannten Wahrheiten widersprechen, folglich müssen auch die Lebens-Regeln alle mit einander übereinstimmen, und also muß die Seele dadurch in eine sich stets gleiche niemahls entgegengesetzte Verfaßung gesetzt werden, aus welcher und durch welche alle Handlungen verrichtet werden. Aus diesem Grunde heißt die Tugend auch eine harmonische Verfaßung, **) oder wie es Stobäus vollständiger ausdrückt, eine sich selbst gleiche Verfaßung der Seele im ganzen Leben. ***)

Sehr

*) Sen. ep. 76. virtus est ratio perfecta. Cic. Ac. qu. I, 10.

**) διαθεσις ὁμολογουμενη. Laert. VII, 90.

***) Stobaeus ecl. eth. p. 167. διαθεσις ψυχης συμφω-

Sehr richtig haben sie, wie hieraus erhellt, das Wesen der Tugend in den Gesinnungen, den praktischen Grund-Sätzen, und der Herrschaft der Vernunft gesetzt, denn es ist unstreitig, daß bey allen guten Handlungen die Gesinnung und die Absicht das Haupt-Verdienst ausmacht, und daß wir hiernach allemahl den Grad von Hochachtung bestimmen, den wir gegen unsere eigenen und die Handlungen anderer Menschen hegen. Etwas unmögliches aber ist es dem ungeachtet von uns verlangt, daß wir allemahl, und unser ganzes Leben hindurch, gleich gesinnt, niemahls widersprechend handeln und denken sollen, und daher hätten sie beßer gethan, wenn sie die Tugend als ein Bestreben nach dieser Vollkommenheit definirt hätten. Dieses müßen sie auch ohne Zweifel gefühlt haben, sonst hätten sie sich nicht die Mühe gegeben, zu beweisen, daß die Tugend keine unmögliche Sache ist. Die innere Empfin-

Beweis, daß es Tugend giebt.

l συμφωνος ἀυτῃ περι ὁλον τον βιον. Plut. de virtut. moral. p. 441. opp. tom. II. edit. Xyland.

Empfindung, die Geschichte, und der Umgang mit andern lehren uns hinlänglich, daß es möglich ist, nach dieser Vollkommenheit zu streben, aber sie sagen uns nicht, daß jemahls ein Mensch gelebt habe, der sie würklich besessen hätte. Um diesem Einwurfe, der gleich beym Eingange der Moral jeden Nachdenkenden abschrecken konnte, sich nach ihren Vorschriften zu richten, zuvorzukommen, führten sie die Beyspiele des Sokrates, Antisthenes und Diogenes an, von denen es unleugbar ist, daß sie mit großen Schritten zum Heiligthume der Tugend hinaufgestiegen sind. *) Allein auch hiedurch war noch nicht bewiesen, daß jemahls vollkommene Tugend in den zerbrechlichen Hütten menschlicher Seelen gewohnt habe, es war nur die erste Aufwallung von Mißbilligung dieses Satzes gedämpft, weil man nun leicht weiter schließen konnte: sind diese großen Leute der Tugend so nahe gewesen: so ist es nicht unmöglich, sie zu erreichen. Auf diesen

*) Laert. VII, 91. γενεσθαι εν προκοπη τους περι Σωκρατην.

diesen Weg wollten ohne Zweifel die Stoiker den Geist des Schülers der Tugend leiten; sie sahen aber nicht, das sie ihn eben so leicht und noch leichter auf den entgegengesetzten führen konnten, denn sind diese Edlen des Alterthums nicht einmahl vollkommen tugendhaft gewesen, wie können wir es denn seyn, die wir noch lange das nicht sind, was sie waren?

Ursprung des Begriffs der Tugend.

Diesen erhabenen Begriff der Tugend können wir unmöglich von der Natur selbst in unsere Seele gelegt bekommen haben, weil er sich nicht unmittelbar auf unsere erste Begierde zur Selbst-Erhaltung gründet, sondern ihr vielmehr gerade entgegengesetzt zu seyn scheint. Damit man also nicht glauben möge, daß nach Anstand handeln, und von Natur nur sich zu erhalten suchen, sich widersprechen, und daß folglich alles, was von der Tugend gelehrt wird, leere Träume einer erhitzten Einbildungs-Kraft sind: so muß auch gezeigt werden, auf welche Art beyde beysammen stehen, und aus einander entstehen können. Erfah-

rung und Beobachtung, und hieraus vermöge der Analogie gezogene Schlüße, haben uns aus den ersten sinnlichen Empfindungen diesen Begriff entwickeln lassen, *) denn durch die Betrachtung der großen Handlungen außerordentlicher Männer, und durch die Beobachtung der Sitten und Aufführung der Menschen, haben wir uns nach und nach Regeln gebildet, Grund-Sätze abgezogen, und so sind wir zur Kenntniß der Tugend und des Anständigen hinaufgestiegen. Die Ehrfurcht, die wir gegen tapfere, uneigennützige, menschenfreundliche Handlungen empfanden, gab uns Anlaß, auf sie genauer zu achten, und weil wir in den uns gefallenden Dingen von Natur vom Kleinern zum Größern hinaufsteigen; uns von solchen Handlungen eine vollkommenere und größere Idee zu bilden, als die Erfahrung uns zuerst darbot. Vermöge des Gegensatzes haben wir auch aus schlechten, unanständigen Handlungen Begriffe von guten und anständigen abgezogen,

und

*) Sen. ep. 120. Cic. de fin. III, 10.

und dazu hat uns die Aehnlichkeit mancher Fehler mit manchen Tugenden vornehmlich bewogen. Da wir sahen, daß mancher Verschwender sich das Ansehen eines Freygebigen, mancher Geizige das eines Sparsamen zu geben suchte: so bemühten wir uns, diese Dinge von einander zu unterscheiden, und ihre Gränzen zu bestimmen. Durch diese Mittel also gelangten wir endlich zu der vollkommenen Kenntniß des Anständigen, und so bildeten wir aus sinnlichen Begriffen die geistigen Grund-Sätze des tugendhaften Lebens. *)

Haupt-Claßen der Tugenden.

Durch diese Wege gelangten wir nun zur Kenntniß einer großen Anzahl von Tugenden, die der Moralist alle betrachten, und ihre Natur untersuchen muß, wenn er vollständige Lebens-Regeln geben will. Bey dieser Untersuchung sieht er leicht ein, daß sie nicht alle mit einander gleichartig sind, weil Scharfsinn, Untrüglichkeit, ganz andere Gattungen als Klugheit und Mäßigkeit ausmachen. Hier entsteht also die Frage, in welche,

*) Sen. ep. 120.

und wie viele Gattungen laßen sich die Tugenden abtheilen? In ihrer Beantwortung sind die Stoiker so wenig mit sich selbst, als mit andern Philosophen des Alterthums völlig einig, und noch dazu aus Mangel hinlänglicher Nachrichten, uns sehr unverständlich. Der einzige Laertz *) führt folgende Eintheilungen; aber ohne zureichende Bestimmung und Erläuterung an. 1) Die des Panätius, der die Tugend in die theoretische und praktische vermuthlich deswegen theilte, weil Scharfsinn und Untrüglichkeit blos auf unsere Kenntniße, Klugheit aber und Gedult blos auf unsere Handlungen im gemeinen Leben sich beziehen. 2) Die einiger Ungenannten andern, die die Tugend in die logische, physische und moralische wahrscheinlich aus dem Grunde theilten, weil Scharfsinn blos eine Vollkommenheit des Verstandes, Klugheit in der Ausübung der Lebens-Regeln, Wißenschaft der Natur der Dinge, Vollkommenheit in physischen Untersuchungen ist. 3) Die des Posidonius,

*) Laert. VII, 92.

nius, der vier Tugenden annahm, die uns aber nicht genennet werden. 4) Die des Apollophanes, der nur die einzige Klugheit für Tugend erkannte, wahrscheinlich deswegen, weil er sich einen so ausgedehnten Begriff davon gemacht hatte, daß sie alle übrige unter sich begriff.

Durch diese und ähnliche Untersuchungen wurden sie endlich zu der schon vom Plato und Aristoteles gemachten Bemerkung geleitet, daß die Tugenden sich nicht nur aus einem einzigen Grund-Satze, sondern auch aus einander ableiten lassen, und daher nahmen sie nun die Abtheilung der Tugenden in erste und abgeleitete. *)

Vier Haupt-Tugenden.

Zu den ersten Tugenden rechneten sie die vier folgenden: 1) Klugheit (Φρονησις), die eine Wißenschaft der guten und bösen, und weder guten noch bösen Dinge ist, **) oder die Wißenschaft von dem, was man thun, nicht thun, und weder thun noch nicht thun soll. ***) 2) Standhaftig-

*) Laert. VII, 92. Stobaeus ecl. eth. p. 167.

**) Laert. VII, 92. Sext. adv. eth. sect. 170.

***) Stobaeus ecl. eth. p. 167.

haftigkeit (ανδρεια), die die Wißenschaft der zu fürchtenden, nicht zu fürchtenden, und weder zu fürchtenden noch nicht zu fürchtenden Dinge, *) oder eine Verfaßung der Seele ist, dadurch sie geschickt ist, den Gesetzen der Natur allemahl willig zu gehorchen, oder eine unbewegliche Gleichgültigkeit in Ertragung der fürchterlich scheinenden Dinge, oder endlich die Wißenschaft von den Dingen, die man ertragen muß. **) 3) Die Gerechtigkeit, die eine Wißenschaft ist, einem jeden das seinige zu geben. ***) 4) Endlich die Mäßigkeit, die eine Wißenschaft derjenigen Dinge ist, die man wählen, meiden, und weder wählen noch meiden muß. †)

Alle

*) Stobaeus l. c.

**) Cic. Tusc. qu. IV, 24. Sen. de Ben. II, 34.

***) Stobaeus l. c. επιςημην απονεμητικην της αξιας εκαςῳ.

†) Stobaeus l. c. σωφροσυνην ειναι επιςημην αιρετων και φευκτων και ουδετερων. Laertz ist hier ohne Zweifel verdorben, denn er definirt die Gerechtigkeit, so wie die Mäßigkeit definirt

Alle diese Definitionen kommen demjenigen im Anfange ungereimt vor, der nach unsern Begriffen das Wesen der Tugend in einer Fertigkeit oder Bemühung nach gewißen Regeln zu handeln, zu setzen gewohnt ist. Eine Wißenschaft, denkt man, ist bloße Spekulation, Tugend aber soll Handlung seyn, in Handlung ausbrechen, ist es also nicht widersinnig, Tugend durch Wißenschaft zu definiren? Nach stoischen Grund-Sätzen war dies so ungereimt nicht, denn da sie die Tugend überhaupt für eine vollkommene Vernunft, vollkommene Vernunft für vollkommene Wißenschaft, vollkommene Wißenschaft für feste Ueberzeugung nicht nur von der Wahrheit der moralischen

definirt werden muß, und läßt die Definition der Standhaftigkeit gantz weg. Diese Unrichtigkeit ist ohne Zweifel durch das unrichtige Abschreiben einer verdorbnen Handschrift entstanden. Aus dem Stobäus läßt sich der Zusammenhang so wieder herstellen: την δε δικαιοσυνην επιςημην απονεμητικην της αξιας ἑκαςω, την δε σωφροσυνην επιςημην ὧν αἱρετεον.

Grund-Sätze, sondern auch der Nothwendigkeit, sie auszuüben, ansahen: so konnten sie allerdings Tugend durch Wissenschaft definiren. Unrecht aber handelten sie doch darin, daß sie ihre Definition gar zu systematisch, dem gemeinen Sprach-Gebrauche entgegen, und daher auch dunkel machten.

Geschäffte jeder Tugend.

Sind die Tugenden Wißenschaften gewißer bestimmter Gegenstände, und hat jede Tugend, wie aus diesen Definitionen erhellet, ihre eigene Gränze, ihre gewißen untergeordneten Gegenstände, mit denen sie sich beschäfftigt: so ist nothwendig jeder von ihnen eine gewiße Anzahl von Geschäfften angewiesen, und jede hat ein gewißes Haupt-Geschäfft, welches sie ausrichten muß.*) Das Haupt-Geschäfft der Klugheit ist also, zu untersuchen, was zu thun und nicht zu thun ist, das der Standhaftigkeit, was zu leiden und nicht zu leiden,**) das der Mäßig-

*) Laert. VII, 126. κεφαλαιουσθαι ἑκαστην αρετην περι τι ιδιον κεφαλαιον. Stobaeus ecl. eth. p. 168.

**) Laert. VII, 126. Stobaeus ecl. eth. p. 168.

Mäßigkeit, wie die Begierden in Ordnung zu halten, und das der Gerechtigkeit, wie einem jeden das seinige zu geben ist.*)

Da nun der Tugendhafte überhaupt wißen muß, was er zu thun und zu laßen hat, da er sich nach dieser Kenntniß zu richten verbunden ist, da ferner alles, was zu thun und zu laßen ist, sich auf die vier Stücke, wählen, leiden, austheilen und beharren, bezieht: so folgt, daß diese vier Tugenden alle Pflichten des Menschen in sich begreifen, und daß sie unzertrennliche Folgen des Anständigen sind.**) Der Mensch also, der seiner Würde gemäß leben will, muß nothwendig diese Tugenden besitzen, und ihre Vorschriften ausüben.

Die vier Haupt-Tugenden begreifen alle Pflichten in sich.

Hiezu kommt noch, daß diese Tugenden alle nothwendige Folgen der menschlichen Natur sind, denn als Menschen sind wir vernünftig,***) und als vernünftige Geschöpfe sind wir alle mit einander Bürger der Welt, und einem gemein-

Sie folgen aus der Natur des Menschen.

*) Stobaeus l. c. **) Sen. ep. 120.

***) Arrian. II, 9.

schaftlichen Gesetze unterworfen, *) als vernünftige Geschöpfe sind wir ferner mit allen Menschen durch ein natürliches Band der Bluts-Freundschaft verknüpft, **) als vernünftige Geschöpfe besitzen wir einen Theil des göttlichen Wesens, und sind daher Gottes Kinder, ***) folglich alle mit einander Brüder, ****) als vernünftige Geschöpfe also müßen wir uns von den unvernünftigen Thieren durch zweckmäßige, wohl überlegte, das heißt kluge Handlungen, †) durch wohl geordnete und der Vernunft stets unterworfene Begierden, das heißt, Mäßigkeit ††) unterscheiden. Als Söhne Gottes und Bürger der Welt müßen wir den Natur-Gesetzen ohne Murren folgen, das heißt, männlich und standhaft seyn. †††) Als Brüder und Verwandte müßen wir andern Menschen das erwei-

*) Arrian. II, 10. πολιτης εἶ του κοσμου.

**) Antonin. III, 4. συγγενες παν το λογικον.

) Arrian. II, 10. *) Arrian. l. c.

†) Arrian. II, 9. ††) Arrian. l. c.

†††) Arrian. II, 10.

erweisen, was ihnen zukommt, das heißt, gerecht seyn. *)

Die vernünftige Seele des Menschen ist ein Theil des göttlichen Wesens, ja ein Gott selbst, folglich ist es uns anständig und dieser hohen Würde gemäß, daß wir alles anwenden, diesen in uns wohnenden Gott durch keine niedrige Handlungen zu beleidigen. **) Wir beleidigen ihn aber, so bald wir unsern Privat-Vortheil von dem Wohle der ganzen Welt trennen, glauben, daß uns etwas schädlich sey, was die Natur uns zugeschickt hat, und folglich über die Begebenheiten in der Welt murren; das heist, nicht alles uns begegnende standhaft ertragen. Wir beleidigen ihn, sobald wir einen von unsern Mit-Menschen hassen, schaden, das heißt, ungerecht sind. Wir beleidigen ihn, so bald wir uns von der Wollust oder den Schmerzen überwinden laßen, das heißt, unsere Begierden nicht in den Schranken der Mäßigkeit hal-

*) Arrian. l. c. Antonin. III, 4.

**) Antonin. II, 17. τηρειν τον ενδον δαιμονα ανυβριστον και ασινη.

halten. Wir beleidigen ihn endlich, so-bald wir ohne Ueberlegung, ohne Zweck etwas begehren oder verrichten, das heißt, nicht nach den Regeln der Klugheit verfahren. *)

Wenn wir in der ganzen Natur etwas beßers finden können, als Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Standhaftigkeit und Klugheit, oder richtige Erkenntniß der Dinge (αληθεια): so ist es Pflicht, aus allen Kräften nach diesen beßern zu trachten. Wenn wir aber nichts beßers denken können, als den in uns wohnenden Gott, der über seine Begierden herrscht, seine Gedanken nach den Regeln der Klugheit prüft, den sinnlichen Reizungen des Körpers widersteht, sich ganz dem Willen der Götter unterwirft und für die Menschen sorgt: so ist es Schuldigkeit, von ganzer Seele diesen Vorschriften zu folgen. Nun aber läßt sich nichts beßers als dieses denken, denn es ist nichts nützlichers und angenehmers, weil dem vernünftigen Geschöpfe nothwendig das nützlich und angenehm ist, was seiner Natur

*) Antonin. II, 16.

Natur anständig und würdig ist. Es ist also unsere Pflicht, diesen Tugenden gemäß zu leben.*)

Nichts endlich erhebt den Menschen mehr über alle Thiere, und giebt ihm eine erhabnere und wahrhaftere Würde, als der Gebrauch dieser Tugenden, denn kann man sich wol etwas grössers denken, als einen Menschen, der sich um das, was andere von ihm sagen und glauben, nicht bekümmert, der nur darauf seine Gedanken richtet, andern nützlich zu seyn, der ein so strenger Richter über sich selbst ist, daß er alle Augenblicke im Stande ist, jedem, auch von seinen geheimsten Anschlägen, Rechenschaft zu geben, der folglich von Wollust, Neid, Zwietracht, Haß und Feindschaft weit entfernt für alle sorgt, und allen wohl zu thun sich bestrebt? Wie ehrwürdig ist nicht ein Mensch, der weder vom Vergnügen gekützelt, noch vom Schmerze gepeinigt, sich zu seinen unwürdigen Handlungen hinreißen läßt, der kein Gefühl irgend eines Bösen hat, der nach dem

*) Antonin. III, 6. V, 9.

dem großen Preise ringt, von keinem Affekte überwunden zu werden? Welche tiefe Bewunderung erweckt nicht ein Mann, der von ganzem Herzen mit seinem Schicksale zufrieden ist, und um des Lobes willen nichts thut? *)

Die Tugend selbst könnte nicht mit mehr Würde und Nachdruck reden, wenn sie in ihrer ganzen majestätischen Schönheit, die Menschen zu lehren, vom Himmel herabstiege; wir können uns daher auch nicht enthalten, diesen ehrwürbigen Leuten unter einem tiefen Stillschweigen aller unsrer niedrigen Begierden zuzuhören. Von diesen hohen Empfindungen hingerißen, sehen wir uns als kleine kriechende Geschöpfe gegen sie an, und werden über uns selbst unwillig, daß wir nicht auch so groß denken, so edel handeln können. Kaum aber hat sich dieser Enthusiasmus der Tugend gelegt, und Zeit zu kältern Reflexionen gelaßen: so überzeugen wir uns durch tausend Erfahrungen, daß uns der Urheber der Natur nicht bestimmt hatte, schon hier diesen

*) Antonin. III, 4.

sen hohen Grad der Vollkommenheit zu erreichen, und daß folglich die Stoiker bey diesen Forderungen auf die Schwäche der menschlichen Natur zu wenig Rücksicht genommen haben. Vortrefflich sind immer die Bewegungs-Gründe zur Tugend aus den Vorzügen des Menschen gewählt und ausgeführt; aber nur in gewißen zur Empfindung des Erhabenen vorzüglich geschickten Augenblicken von Wirkung. Unsere sich stets erneuernden und daher der Seele stets gegenwärtigen Bedürfnisse schlagen unsern Geist so sehr nieder, und machen seinen Wirkungs-Kreis so enge, daß er gewöhnlich nur auf Nutzen oder Vergnügen sieht, wenn er sich zu Handlungen anfeuern will. Um dieser Schwäche willen hätten die Gründe, die uns die Tugend auch deswegen annehmlich machen, weil sie das einzige Mittel ist, vergnügt, gesund, geehrt und lange zu leben, nicht übergangen werden sollen. Die Stoiker aber musten sie übergehen, weil sie, ohne ihre vornehmsten Grund-Sätze umzustoßen, die Tugend nicht wegen ihres Nutzens anpreisen

konn-

konnten, und dies ist also ein augenscheinlicher Beweis von der zu einseitigen Anlegung des Plans ihrer Moral.

Mittel, zur Tugend zu gelangen.

Dem Moralisten ist es nicht genug, zu sagen, dies muß man thun, jenes muß man laßen, er muß uns auch die bequemsten Mittel anzeigen, wie wir seine Vorschriften erfüllen können, wenn er anders allen von ihm zu erwartenden Nutzen stiften will. Auch dies haben die Stoiker nicht übersehen, sie haben vortreffliche Regeln gegeben, wie man sich die Tugend erwerben und das Laster bestreiten soll; aber unglücklicher Weise sind diese uns bis auf sehr wenige entrißen worden. Die Nachahmung und Bewunderung großer Männer ist ein sehr wichtiger Antrieb zu guten Handlungen, und zugleich eine Schule, in der wir uns zu edlen Thaten ausbilden. Diese Beobachtung gab ihnen Anlaß, dem Schüler der Tugend zu rathen, er möchte sich unter den ihm bekannten großen Männern einen wählen, diesem gleich zu werden sich bemühen, sich vorstellen, als ob er ihm stets gegenwärtig wäre, und bey

jeder

jeder Handlung sich fragen, ob Sokrates, oder Cato, oder Diogenes so würden gehandelt haben? *)

Die Anwendung der Regeln ist bey einer jeden praktischen Wißenschaft das schwerste, und sie kann nicht eher mit Leichtigkeit und Geschwindigkeit geschehen, als bis man sich die Regeln so bekannt und geläufig gemacht hat, daß man in jedem Falle fast mechanisch nach ihnen handelt. Es ist also für die Ausübung der Tugend höchst wichtig, daß man alle ihre Gesetze dem Gedächtniße fest genug einpräge, um sie bey jedem vorkommenden Falle gegenwärtig zu haben. Daher geben die Stoiker zweytens die Vorschrift; man muß die Grundsätze der Tugenden und die Regeln des Lebens in Bereitschaft haben, um sich gleich auf die für jeden Fall schickliche Vorschrift besinnen zu können. **)

Die Rücksicht auf unser voriges Leben und das Ueberdenken unserer eigenen Hand-

*) Sen. ep. 11; 25. Antonin. XI, 26.

**) Antonin. III, 13. Sen. ep. 94.

Handlungen giebt uns zween wichtige Vortheile; den einen, daß wir sehen, was wir ausgerichtet haben, wie weit wir in unsern Anschlägen fortgerückt sind; den andern, daß wir dadurch erfahren, theils aus welchen Ursachen und durch welches Versehen wir unsern Endzweck nicht erreicht haben, theils durch welche Mittel wir glücklich zu unserm Ziele gelanget sind. Das erste ermuntert uns, in unsern Bemühungen unabläßig fortzufahren, giebt uns Vergnügen, wenn wir in unsern Bemühungen glücklich, Mißvergnügen, wenn wir es nicht gewesen sind, und verschafft uns die so nöthige Uebersicht unsers ganzen Lebens; das andere giebt uns Regeln der Klugheit, und macht unsere allgemeinen Grund-Sätze durch die Anwendung auf individuelle Fälle richtig, bestimmt, und zum Uebergange in Handlungen geschickt. *)

Unter-Arten der Haupt-Tugenden.

Die Vorschriften, die sie von jeder besondern Tugend gegeben, die Gesetze, die sie aus den allgemeinen Definitionen abge-

*) Arrian. III, 25.

abgeleitet, die Art, wie sie sie abgeleitet haben, sind alle mit einander verlohren gegangen; denn obgleich beym Arrian, Antonin und Seneka manches vorkommt, welches sich auf diese oder jene besondere Tugend gründet: so haben doch diese Schriftsteller nicht für gut befunden, die strenge systematische Ordnung in ihren Regeln zu beobachten, und uns allemahl vorher anzuzeigen, zu welcher Tugend und welcher Untergattung sie sie jedesmahl hinrechnen. Diesem Mangel könnte zwar dadurch abgeholfen werden, daß man die Regeln nach einem gewißen Plane unter die Haupt-Tugenden zu bringen suchte, wenn sich nur dieses wegen ihrer Vielseitigkeit und verschiedenen Beziehung auf mehrere Tugenden zugleich thun ließe. Ich habe es daher für bequemer gehalten, hieher blos die Definitionen der Untergattungen der Tugenden zu setzen, weil auch diese schon die allgemeinen Gesetze hinlänglich anzeigen; die übrigen Regeln aber in das folgende Hauptstück einzuschalten, weil sie alle die gemeinschaftliche Absicht haben, die Be-

 wegun-

wegungen unsers Willens zu ordnen, und in gewiße Schranken zu bringen. Die beyden einzigen Schriftsteller, die uns diese Abtheilungen aufbehalten haben, sind Stobäus und Laertz, sie stimmen aber nicht völlig mit einander überein. Laertz hat weniger besondere Tugenden als Stobäus, andere Nahmen, und führt an einer Stelle mehr als an der andern an. Ein Beweis, daß Stobäus hier genauer und richtiger verfahren ist, und daher auch vorzüglich gefolgt zu werden verdient.

Unter-Gattungen der Klugheit.

Unter die Klugheit rechnet Laertz 1) die gute Ueberlegung (ευβουλια), und 2) die Einsicht (συνεσις), *) definirt die erstere durch die Wißenschaft zu untersuchen, durch welche Handlungen und welche Art der Ausführung wir unsern Nutzen befördern können; **) die letztere aber gar nicht. Stobäus hingegen rechnet folgende fünf Tugenden unter sie: 1) Die gute

*) Laert. VII, 126.

**) επιστημη του σκοπεισθαι ποια και πως πραττοντες, πραξομεν συμφεροντως. Laert. VII, 93.

gute Ueberlegung (ευβουλια), die er mit eben den Worten definirt, welche Laertz gebraucht. 2) Die Ueberlegung (ευλογιϛια), die die Wißenschaft ist, die Begebenheiten und Handlungen in ihre Theile aufzulösen, so daß man sie nicht überhaupt und obenhin betrachtet. *) 3) Die Gegenwart des Geistes (αγχινοια), die die Wißenschaft ist, gleich auf der Stelle einzusehen, was man zu thun schuldig ist. 4) Die Schlanigkeit (νουνεχεια), das ist, die Wißenschaft in jedem Geschäffte seinen Zweck zu erreichen. 5) Die Behendigkeit (ευμηχανια), das ist, die Wißenschaft, sich aus jedem Handel loszuwickeln. **) Gut überlegen also, die Sachen scharf untersuchen, in jedem Falle schnell seine Schuldigkeit einsehen, seine Absichten geschickt zu erreichen wißen, und sich aus allen Verwirrungen losmachen können, sind die Pflichten des klugen Mannes.

 Unter

*) επιϛημη ανταναιρετικη (vielleicht αντιδιαιρετικη) και μη κεφαλαιωτικη των γιγνομενων και αποτελουμενων.

**) επιϛημη εὑρετικη διεξοδου πραγματος.

Der Mäßigkeit.

Unter die Mäßigkeit bringt Laertz gleichfalls nur die zwo besondern Tugenden, die Kunst, Plane zu machen, und mit Anstand zu handeln. *). Aus dem Stobäus lernen wir nicht nur diese beyden, sondern auch noch zwo mehr kennen, die er auf folgende Art ordnet: 1) Die Kunst, Plane zu machen; ist die Wißenschaft deßen, das gethan werden muß, nebst der Zeit worin, und den Mitteln wodurch es gethan werden muß, oder überhaupt die Wißenschaft der Ordnung der Handlungen. 2) Die Kunst, mit Anstand zu handeln, ist die Wißenschaft, die wohlanständigen und übelstehenden Bewegungen unsers Körpers zu unterscheiden. **) 3) Die Schamhaftigkeit (αιδημοσυνη) ist die Wißenschaft, gerechten Tadel zu vermeiden. 4) Die Enthaltsamkeit (εγκρατεια) ist die Wißenschaft, den Regeln der gesunden Vernunft stets zu folgen, ***) oder

*) Laert. VII, 126. ἐυταξια, κοσμιοτης.

**) επιςημη πρεπουσων και απρεπων κινησεων.

***) επιστημη ανυπερβλητου (beßer ανυπερβατον) των κατα τον ορθον λογον φανεντων.

oder die Geschicklichkeit, sich vom Vergnügen nicht überwinden zu laßen. *) Sich also die Ordnung der Geschäffte, ihre Zeit und Ort bekannt machen, wissen, was uns kleidet und nicht kleidet, gerechten Tadel vermeiden und uns vom Vergnügen nicht hinreißen laßen, der Vernunft entgegen zu handeln, sind Gesetze der Mäßigkeit.

Der Standhaftigkeit.

Zur Standhaftigkeit rechnet Laertz **) gleichfalls nur zwo, aber weder von ihm selbst, noch vom Stobäus, erklärte Tugenden. Stobäus rechnet folgende fünf hieher: 1) Die Beständigkeit (καρτερια), das ist, die Wißenschaft, bey dem zu beharren, was man einmahl beschloßen hat. 2) Das Zutrauen zu uns selbst (θαρραλεοτης), durch welches wir überzeugt sind, daß wir in keine uns gefährlichen Umstände gerathen werden. 3) Die Erhabenheit der Seele (μεγαλοψυχια), die uns über alle solche Dinge hinwegsetzt, die Tugendhafte und Lasterhafte zugleich besitzen. 4) Die Festigkeit

*) ἕξις ἀνυπέρβλητος ἡδονων.

**) Laert. VII, 126.

stigkeit der Seele (ευψυχια), die uns gegen alle Zufälle unüberwindlich macht; und 5) die Thätigkeit (φιλοπονια), die uns antreibt, unser Ziel unaufhörlich zu verfolgen, ohne uns von Beschwerlichkeiten und Unbequemlichkeiten abhalten zu laßen. Die Standhaftigkeit befiehlt uns also, in unsern Entschließungen unbeweglich zu seyn, zu uns selbst das Zutrauen zu haben, daß wir in keine Gefahren gerathen werden, alle Zufälle des Lebens, und alles, was nicht Tugend oder Laster ist, großmüthig zu verachten, uns von keinen Unfällen niederschlagen zu laßen, und endlich durch alle Hinderniße und Mühseligkeiten muthig bis zu unserm Ziele fortzustreben.

Der Gerechtigkeit.

Bey den beyden vom Laertz unter die Gerechtigkeit gesetzten, aber nicht definirten Tugenden, halte ich mich nicht auf, und gehe gerade zum Stobäus, der folgende vier unter dieses Hauptstück bringt: 1) die Gottesfurcht (ευσεβεια), die uns lehrt, wie wir Gott dienen sollen, 2) das Wohlwollen (χρηστοτης), welches uns antreibt, unsern Mit-Menschen Gutes

zu

zu thun, 3) die Umgänglichkeit (εὐκοινωνησία), die uns zeigt, wie wir mit unsers gleichen oder vornehmern umgehen sollen, 4) die Geschicklichkeit, uns mit andern in Verbindungen, Tausch, Handel und Wandel einzulaßen (εὐσυναλλαξία). *) Die Pflicht des Gerechten also ist, Gott zu dienen, seinem Neben-Menschen wohl zu thun, mit ihm umzugehen zu wißen, und in nähere Verbindungen mit ihm allen rechtmäßigen Tadel und alle Schuld zu vermeiden.

Alle Tugenden sind verknüpft.

Aus den Bemühungen, alle Tugenden aus einem gemeinschaftlichen Grund-Satze abzuleiten, sie mit einander durch Raisonnement auf das genaueste zu verknüpfen, und aus dem Erfolge dieser Bemühungen, der sie ihnen alle vereinigt zeigte, zogen die Stoiker die Folgerung, daß sie nicht allein in der Spekulation, sondern auch in der Ausübung mit einander verbunden wären, so daß, wer eine Tugend vollkommen besäße, sie alle hätte, wer nach den Vorschriften eines han-

*) Diese ganze Lehre steht beym Stobäus ecl. eth. p. 167, 168.

handelte, allen gemäß handelte, und wer gegen eine sich versündigte, alle zusammen überträte. *) Um diesen Zusammenhang deutlich zu machen, lehrten sie, daß es zwar vorzüglich eine Folge der Klugheit sey, zu untersuchen, was man thun und laßen müße; daß aber dem ohngeachtet auch die Klugheit sich mit Untersuchungen über die Austheilungen, das ist, mit gerechten Handlungen beschäfftige, weil man sonst niemahls mit Zuversicht so handeln könnte, daß man kein Versehen dabey begienge. **)

Stobäus hat diese Lehre etwas dunkel vorgetragen, es läßt sich aber aus ihm doch die Meynung der Stoiker leicht errathen, wenn man den natürlichen Zusammenhang der moralischen Begriffe etwas genauer dabey betrachtet, denn es kann keine Handlung den Regeln der Klugheit vollkommen gemäß seyn, wenn sie

*) Plut. de rep. Stoic. τας αρετας αντακολουθειν αλληλαις, ου μονον τω την μιαν εχοντα πασας εχειν, αλλα και τω τον κατα μιαν ὁτιουν ενεργουντα, κατα πασας ενεργειν. Laert. VII, 125.

**) Stobaeus ecl. eth. p. 168.

sie nicht zugleich mit den Vorschriften der Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Standhaftigkeit übereinstimmt. Ueberschreitet sie die Regeln der Mäßigkeit: so wird sie schädlich; die der Gerechtigkeit, so beleidigt sie andere Menschen, und wird auch dadurch schädlich; die der Standhaftigkeit: so ist sie eben dadurch gegen die Klugheit, daß wir das nicht ertragen, was wir den jetzigen Umständen gemäß hätten ertragen sollen. Hieraus nun übersieht man zugleich, warum sich mit Recht und nach einer genauen Strenge sagen läßt, wer vollkommen klug handelt, der handelt auch zugleich mäßig, gerecht, standhaft; und wer im Gegentheil ungerecht, unmäßig handelt, der beleidigt dadurch die Gesetze der Klugheit.

Cicero merkt an, daß diese Lehre den Stoikern eigen ist, *) und dies gereicht ihnen zu großem Lobe, weil es ein Zeichen ihres großen, den ganzen Zusammenhang der Moral umfaßenden Geistes ist. Nach den gewöhnlichen Begriffen hat sie etwas ungereimtes, weil man im gemei-

*) Cic. Ac. qu. I, 10.

gemeinen Leben, und ohne mehr als gewöhnlich die Moral studiert zu haben, nicht einsieht, wie dem Scheine nach so verschiedene Dinge, als die Tugenden es sind, so genau zusammenhängen; sie ist aber dem ohngeachtet so vortrefflich, die Heiligkeit und Unverbrüchlichkeit aller moralischen Vorschriften zu zeigen, daß sie billig in allen Moralen aus einandergesetzt, und deutlich bewiesen seyn sollte.

Ohne Tugend kann niemand glücklich seyn.

Eben dies verdiente auch der gleichfalls aus der Natur der Tugend richtig folgende Satz; ohne Tugend kann niemand glücklich seyn;*) den sie aber ihrem System zu folge und gegen alle Erfahrung zu sehr übertrieben, indem sie die Tugend für hinreichend erklärten, uns allein vollkommen glücklich zu machen.**) Daher wurde er auch von ihren Gegnern stark und mit vielem Scharfsinne angefochten; und durch eine natürliche Folge von ihnen wieder mit vielen Gründen unterstützt, ohne jedoch vollkommen bewiesen zu werden. Denn

1) sag-

*) Lactant. div. inst. III, 12.

**) Cic. Ac. qu. I, 10.

1) sagten sie, wenn gut ist, was nützt: so muß der Besitz des Guten glücklich machen; wenn ferner allein das gut ist, was anständig ist: so muß auch das Anständige, das ist, die Tugend, zum glücklichen Leben einzig und allein hinreichen.*) 2) Nur derjenige ist glücklich, dem nichts mangelt, der in seiner Art vollkommen ist; der Vorzug des Menschen besteht in der Vernunft, die vollkommene Vernunft macht also den Menschen vollkommen, und daher auch glücklich. Nun aber ist die Tugend die vollkommene Vernunft, also macht sie allein glücklich.**) 3) Der Mensch ist glücklich, wenn seine Seele ruhig, gelaßen und zufrieden ist; die Standhaftigkeit, Mäßigkeit, Klugheit und Gerechtigkeit, befreyen den Menschen von allen Unruhen, Affekten, Sorgen und Leidenschaften, weil sie ihm befehlen, seine Begierden in Ordnung zu halten, alles zu vermeiden, was ihn beunruhigen kann; also machen diese Tugenden glücklich, und allein glücklich, weil alle

*) Sen. ep. 85.

**) Cic. Tusc. qu. V, 13, 28.

alle äusere Güter, Reichthum, Ehre, Gesundheit auch solchen Leuten zufallen, die in ihrem Besitze und durch ihren Besitz unglücklich sind. *) In einem unglücklichen Leben ist nichts rühmliches, und in einem glücklichen nichts unrühmliches; ein anständiges Leben ist rühmlich, es macht also glücklich; denn wenn es nicht glücklich machte: so wäre ein glückliches Leben ohne Tugend rühmlicher, als ein anderes glückliches Leben mit Tugend, es wäre also etwas beßer, als ein glückliches Leben. **)

Diese Beweise würden mehr Kraft haben, wenn es von ihnen dargethan worden wäre, daß es dem Menschen möglich ist, sich durch Hülfe der Tugenden über alle Gemüths-Bewegungen hinwegzusetzen, von keinem körperlichem Schmerze gequält, von keinem Verluste eines Freundes gemartert zu werden. Allein die Tugend soll ja dies alles thun. Von dem Sollen gilt noch kein Schluß auf das Seyn, und folglich beweisen diese Grün-

de

*) Cic. Tusc. qu. V, 16. Laert. VII, 128.

**) Cic. Tusc. qu. V, 17.

de weiter nichts, als daß derjenige, dem es möglich wäre, alle Vorschriften der Stoiker genau auszuüben, sich blos zur Seele zu machen, durch sie vollkommen glücklich werden würde. Daher machten auch schon die Alten gegen diese Lehre gegründete Erinnerungen, sie sagten, die Stoiker schreiben der menschlichen Natur mehr zu, als sie ausrichten kann,*) und reden von ihr so, als ob wir körperlose Seelen wären. **) Diese Einwürfe bewogen auch vermuthlich den Posidonius und Panätius, diesen Satz etwas anders zu modificiren, und auch Gesundheit, Stärke und andere äusere Dinge als nothwendige Theile zur vollkommenen Glückseligkeit zu rechnen. ***) Diese guten Leute sahen vermuthlich nicht, daß sie dadurch den Grund des ganzen Systems umstürzten, und die Haupt-Lehre: das Anständige ist allein gut, aufhoben; so wie Zeno nicht sahe, daß er durch den Satz: die Tugend allein macht vollkommen

*) Cic. Ac. qu. IV, 48.
**) Cic. Ac. qu. IV, 45.
***) Laert. VII, 89, 127.

men glücklich, den von ihm angenommnen ersten Gründen der Natur (primis naturæ) und der ersten Grund-Begierde widersprach, nach der wir nothwendig Krankheit, Armuth verabscheuen, und also durch diese Dinge unglücklich gemacht werden können.

Die Tugend muß um ihrer selbst willen begehrt werden.

Obgleich die Tugend glücklich macht: so muß sie doch deswegen nicht begehrt werden, sondern weil sie Tugend ist, das heißt, um ihrer selbst willen. Die Art, wie sie diesen sonderbaren Satz erklärt haben, finde ich nirgends deutlich auseinander gesetzt, vermuthlich stellten sie sich die Sache so vor: Standhaftigkeit ist Tugend, Standhaftigkeit aber macht gegen alle Unfälle gleichgültig, gleichgültig seyn, heist glücklich seyn, Standhaftigkeit ist also Glückseligkeit. Allein auch mit aller möglichen Subtilität läßt es sich nicht dahin bringen, daß man Tugend und Glückseligkeit zu gleichbedeutenden Ausdrücken machen könne, denn Tugend ist Fertigkeit, Bestreben, Glückseligkeit ist Genuß des Guten, es bleiben also immer die Sätze, die Tugend macht glück-

glücklich, und; sie muß um ihrer selbst willen begehrt werden, einander widersprechend.

Beynahmen der Tugend.

Aus der bisher erklärten Natur der Tugend folgen und erklären sich nun folgende Epitheta sehr leicht, die sie ihr deswegen geben, um sie desto beliebter zu machen, und die Menschen zu ihrer Ausübung desto mehr aufzumuntern. Sie ist 1) gut, 2) anständig, 3) nützlich, 4) löblich, 5) des Bestrebens würdig, 6) brauchbar, 7) begehrungswürdig, 8) nothwendig u. s. w. *) Alle diese Beynahmen gründen sich darauf, daß sie allein anständig, folglich unserer Natur vollkommen angemeßen ist, und geben die Folgerung, daß wir von Natur zur Tugend bestimmt sind, und daher alle unsere Fehler leicht verbeßern und ausrotten können. **) Es steht völlig in unserer Gewalt,

Es steht völlig bey uns, tugendhaft zu werden.

*) Stobaeus ecl. eth. p. 179. ἀγαθον, καλον, συμφερον, επαινετον, σπουδαιον, χρησιμον, ἀιρετον, αναγκαιον.

**) Sen. de ira II, 13. ep. 94.

walt, tugendhaft zu werden, *) weil es bey uns steht, alle bösen Gedanken und Begierden aus der Seele zu vertreiben. **) Daher muß es auch möglich seyn, durch Uebung tugendhaft zu werden, welches auch die Erfahrung bestätigt, denn wir sehen, daß aus Lasterhaften Tugendhafte werden. ***)

Dieser Lehre kann man mit Recht den Vorwurf der Unbestimmtheit machen, denn nicht allemahl, unter jeden Umständen, und jedem Menschen ist es völlig überlaßen, tugendhaft zu seyn, weil gewiße Conjunkturen allemahl gewiße Grund-Sätze, Neigungen und Denkungs-Arten hervorbringen, die sich selten mit der vollkommenen Ausübung der Tugend vertragen. Es hätte also genauer untersucht werden müßen, ob wir allemahl wünschen und wollen können, tugendhaft zu seyn, ob wir allemahl im Stande sind, uns die Tugend so liebenswür-

dig

*) Sen. ep. 41.

**) Antonin. VIII, 29. επ' εμοι εϛιν ινα εν ταυτη τη ψυχη ουδεμια πονηρια ῃ, μηδε επιθυμια.

***) Laert. VII, 91.

dig vorzustellen, als wir es thun müßen, um nach ihrem Besitze zu streben, und ob wir allemahl im Stande sind, unsere guten Entschlüße auszuführen?

Definition des Lasters.

Der Tugend ist das Laster entgegengesetzt, folglich ist das Laster die Unwissenheit in eben den Dingen, deren Wissenschaft die Tugend ist. *) Zwischen diesen beyden äusersten kann daher kein Mittelding statt finden, so wie zwischen gerade und krumm nichts in der Mitte liegen kann; denn man muß nothwendig entweder gerecht oder ungerecht, mäßig oder unmäßig seyn.

Hiedurch unterschieden sich die Stoiker von den Peripatetikern, die den Fortgang vom Laster zur Tugend als ein zwischen beyden mitten inne liegendes Ding betrachteten. **) In Ansehung der abstrakten Begriffe von Tugend und Laster haben sie vollkommen richtig geschloßen; aber nicht in Ansehung ihrer konkreten

*) Laert. VII, 93. ειναι δε ανοιας (ohne Zweifel αγνοιας) τας κακιας, ὠν αι αρεται επιστημαι.

**) Laert. VII, 121.

Ideen, denn es ist unleugbar, daß derjenige, der einigen Fortgang zur Tugend, oder der eine Tugend sich vorzüglich zu eigen gemacht hat, für nicht so lasterhaft gehalten werden kann, als der, der gar keine Schritte zur Tugend gethan hat. Es giebt also einen gewißen Mittel-Zustand, in dem man weder vollkommen tugendhaft, noch auch vollkommen lasterhaft ist, und dieser ist der Zustand der meisten, wo nicht gar aller Menschen.

Das Laster existiert.

Es war bey ihnen Grund-Satz: von zweyen entgegengesetzten Dingen existiert allemahl das eine, wenn es das andere thut, nun existiert Tugend, also, schlossen sie, existiert auch Laster. *) In der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes hätte man ihnen die Mühe, diesen Beweis zu führen, gerne geschenkt; sie wollten aber damit behaupten, es gäbe Menschen, die gar keine Tugend besäßen, und dies verdiente allerdings bewiesen zu werden, da man nach allen Erfahrungen noch keinen aller Tugend gänzlich beraubten Menschen gefunden hat.

Nach

*) Laert. VII, 91.

Nach ihren Grund-Sätzen aber hätten sie nicht schliessen müßen; es giebt Laster, sondern es giebt nichts als Laster, denn sie gaben selbst zu, daß ein weiser Mann eben so selten wäre, als ein Phönix, daß auch Sokrates, Diogenes, Zeno, nicht vollkommen weise, also nicht vollkommen tugendhaft, also vollkommen lasterhaft gewesen wären, weil zwischen Tugend und Laster kein Mittelding ist, und weil, wie wir bald sehen werden, alle Tugenden und Laster vollkommen gleich sind.

Haupt- und untergeordnete Laster.

Aus der Abtheilung der Tugenden in Haupt- und untergeordnete, folgte nun auch die der Laster in eben diese Claßen. Zu der erstern gehören 1) Unverstand (αφροσυνη), 2) Furchtsamkeit (δειλια), 3) Ungerechtigkeit und 4) Unmäßigkeit (ακολασια), als Gegen-Sätze der vier Haupt-Tugenden; zu der andern aber manche andere von keinem Alten definirte, und daher hier auch zu übergehende Laster. *) Die erstern definirt Stobäus so: 1) Unverstand ist Unwißenheit der guten, bösen und gleichgültigen Dinge, oder

*) Laert. VII, 91.

solcher Dinge, die man thun oder laßen, und weder thun noch laßen soll. *) 2) Furchtsamkeit ist Unwißenheit der fürchterlichen, nicht fürchterlichen, und zwischen beyden in der Mitte liegenden Dinge. 3) Unmäßigkeit ist Unwißenheit der zu wählenden, meidenden, und zwischen beyden in der Mitte stehenden Dinge. Die Ungerechtigkeit ist vom Stobäus, vermuthlich aus einem Fehler der Handschriften, nicht erklärt.

Das Laster allein macht unglücklich.

So wie die Tugend allein glücklich macht, so macht das Laster im Gegentheil allein unglücklich, weil es schadet; und der menschlichen Natur und Würde entgegen ist. **) So wie ferner die Tugend um ihrer selbst willen begehrt werden muß, so muß hingegen das Laster um sein selbst willen verabscheuet werden, das

*) Stobaeus ecl. eth. p. 167. Die Worte des Stobäus geben keinen Sinn; sie laßen sich aber aus dem Zusammenhange leicht so verbeßern: αφρασυνην, αγγοιαν αγαθων, και κακων, και ουδετερων, η αγνοιαν ων ποιητεων, και μη, και ουδετερων.

**) Arrian. IV, 5.

das ist, weil es schändlich ist, nicht weil es üble Folgen nach sich zieht. Die hierbey zu machenden Erinnerungen folgen von selbst aus dem, was oben von der Tugend gesagt ist, und also glaube ich, sie übergehen zu müßen.

Sie hatten einmahl angenommen, daß alle Güter gleich sind, die Folge davon war, daß sie auch alle Tugenden, und vermöge des Gegensatzes, alle Laster, daher auch alle Tugendhafte und Lasterhafte für gleich ausgeben musten. Wegen der Sonderbarkeit dieser Sätze, und des daraus entstehenden Widerspruchs fast aller übrigen Philosophen, waren sie genöthiget, allen ihren Scharfsinn zu ihrem Beweise anzuwenden; und daher kommt es, daß jeder von diesen Sätzen mit einer ziemlichen Anzahl von Beweisen versorgt ist.

Alle Tugenden sind gleich.

Alle Tugenden sind gleich, denn es kann 1) keiner redlicher, als der Redliche, mäßiger, als der Mäßige, standhafter, als der Standhafte, und weiser, als der Weise seyn. Die Tugend besteht allein in der Uebereinstimmung mit den Gesetzen

der Vernunft, diese Uebereinstimmung aber kann weder wachsen, noch abnehmen, ohne zerstört zu werden. *) 2) Die Tugend ist allemahl vollkommen, dem Vollkommenen aber kann nichts hinzugesetzt werden, es kann nicht ab- und zunehmen, also auch die Tugend nicht. **) 3) Jede Tugend besteht in der Vernunft, die Vernunft aber ist sich selbst überall gleich. ***)

Aus diesen Beweisen sieht man gleich, daß sie nicht behaupten wollen, die Mäßigkeit sey der Klugheit oder Gerechtigkeit gleich; sondern Mäßigkeit, Gerechtigkeit u. s. w., seyn sich selbst überall gleich, so daß eine gerechte Handlung nicht gerechter, eine mäßige nicht mäßiger ist, als die andere. Von den abstrakten Begriffen ist dies vollkommen richtig geschloßen; nicht aber von den konkreten, denn eine gerechte Handlung, die von weit ausgebreitetem Nutzen ist, ist ohne Zweifel einer andern, die nur wenigen nützt, vorzuziehen, ferner eine gerechte Hand-

*) Cic. Paradox. III, cap. I. Sen. ep. 66.
) Sen. ibid. *) Sen. ibid.

Handlung, die viel Ueberwindung des persönlichen Intereße, oder anderer Leidenschaften erfordert, hat mehr Verdienstliches, als eine andere, der sich keine Hinderniße entgegen gestellt haben. Im Grunde heißt dieses Paradoxon weiter nichts, als, alle vollkommene Tugenden sind einander gleich, und das leugnet kein Mensch. Alle Laster sind einander gleich, *) das heißt, die Ungerechtigkeit des einen ist nicht größer, als die Ungerechtigkeit des andern u. s. w., denn es ist nichts schändlicher, als das Schändliche, also auch nichts lasterhafter, als das Lasterhafte. **)

Alle tugendhaften Handlungen sind gleich, theils weil sie Folgen der Tugenden sind, ***) theils auch, weil sie sich allemahl nach den Tugenden richten. †)

Alle Vergehungen sind gleich.

Endlich auch alle lasterhaften Handlungen (peccata, ἁμαρτηματα) sind gleich. Dieser Satz wurde von den Peripatetikern vornehmlich sehr scharf bestritten,

*) Cic. de fin. IV, 27. Parad. III. c. 1.

**) Cic. de fin. IV, 27.

***) Cic. Parad. III, 1. †) Sen. ep. 66.

stritten, und daher auch von den Stoikern unter allen übrigen mit den meisten Beweisen unterstützt. 1) Sagten sie, auf einem musikalischen Instrumente sind alle Saiten gleich übel gestimmt, wenn keine von ihnen nach den Regeln der Harmonie mit der andern übereinkommt. Eben so verhält sichs auch mit den Vergehungen, sie weichen alle von den Gesetzen der Vernunft ab, und daher gehen sie auch alle gleich weit ab, das heist, sie sind gleich. 2) Ein Steuermann begeht einen eben so großen Fehler, wenn er ein Schiff, mit Ballast beladen, stranden läßt, als wenn es voller Gold wäre, auf eben die Art sündigt auch der eben so sehr, der seinen Sclaven ohne Ursache schlägt, als der seinen Vater mißhandelt. 3) Alle Vergehungen kommen von Schwäche und Unbeständigkeit her, diese Laster aber sind bey allen Thoren gleich groß, folglich sind es auch die Vergehungen. *) 4) Es ist Niemanden erlaubt, Vergehungen zu begehen, und dieses Nichterlaubtseyn besteht allein darin, daß es nicht erlaubt ist.

Da

*) Cic. de fin. IV, 27, 28.

Da nun dieses nicht wachsen oder abnehmen kann; so können auch die Vergehungen weder größer noch kleiner werden. *)

Alle diese Subtilität, und alle darüber geführten Streitigkeiten hätten sie leicht entbehren können, wenn sie ihre Meynung deutlich und bestimmt vorgetragen hätten; denn es wird Niemand leugnen, daß alle Vergehungen in Ansehung ihrer innern Natur gleich sind, weil sie alle Vergehungen und Abweichungen von der Regel sind; dies aber ist nicht der Maasstab, nach dem man ihre Größe bestimmt; sondern die Folgen, die aus den Vergehungen entstehen, die größere oder geringere Bosheit der Seele, aus der sie fließen, und manchmal auch das Gutdünken des Gesetzgebers. Auf seine eigentliche Bedeutung gebracht, heißt dieser Satz nichts mehr, als alle Vergehungen sind Vergehungen, eine Vergehung ist so gut eine Vergehung als eine andere, und so ausgedrückt würde er keinen Widerspruch gefunden, aber auch kein Aufsehen gemacht haben. Daß dieses ihre wahre

*) Cic. Parad. III, 2.

wahre Meynung gewesen ist, erhellt auch daraus, daß sie ohngeachtet der Gleichheit der tugendhaften Handlungen und Vergehungen, ihnen eine gewiße verschiedene Ausdehnung und Einschränkung zuschreiben, *) so daß einige Vergehungen erträglich, andere ganz unausstehlich sind, weil einige mehr, andere weniger von den Gesetzen der Pflicht abweichen, **) daß ferner einige tugendhafte Handlungen einen größern, andere einen kleinern Nutzen stiften, einige mehr, andere weniger glänzend sind. ***) Hier geben sie also mit andern Worten das zu, was sie vorher zu leugnen schienen, und kommen folglich im Grunde mit den Meynungen anderer Philosophen und aller Menschen überein, ob sie gleich durch den ungeschickten, mit Fleiß gewählten Ausdruck davon abgehen.

Der Weise besitzt alle Tugenden,

Alle die oben erwähnten Tugenden besitzt der Weise, und alle Laster mit einander vereinigt der Thor, denn es giebt in

*) Cic. de fin. III, 15. fundi quodammodo et quasi dilatari.

) Cic. de fin. IV, 20. *) Sen. ep. 66.

in Rücksicht auf Tugend und Laster nur zwo Gattungen von Menschen, tugendhafte und lasterhafte. *) Den Grund davon führt zwar keiner an; er liegt aber ohne Zweifel in den oben behaupteten Sätzen, daß zwischen Tugend und Laster nichts in der Mitte steht, und daß es so wol Tugend als Laster auf Erden giebt. Die tugendhaften Leute besitzen und üben stets alle Tugenden, die lasterhaften hingegen alle Laster aus; daher handeln die erstern allemahl vollkommen recht, die letztern vollkommen unrecht; daher ist der Tugendhafte allemahl erhaben, groß, unbeweglich; groß, weil er allemahl seine Wünsche erfüllet, erhaben, weil er sich zu der einem Weisen zukommenden Höhe empor geschwungen hat, unbeweglich, weil er sich durch keine Wollüste und unerlaubte Begierden zu irgend etwas bewegen läßt, weil er von Niemand gezwungen werden kann, und weil er von keinem beherrscht wird. Der Thor hingegen besitzt die diesen entgegengesetz-

der Thor alle Laster.

*) Stobaeus ecl. eth. pag. 178. σπουδαιοι, φαυλοι.

gesetzten Eigenschaften alle mit einander. *) Besäße der Weise alle diese Vorzüge nicht: so könnte er nicht weise seyn; denn Weisheit ist die Wißenschaft göttlicher und menschlicher Dinge; **) göttlicher, weil die Welt mit allen ihren Theilen nicht nur ein Werk Gottes, sondern auch ein Ausfluß aus Gott ist, und weil folglich die Kenntniß der Natur aller Dinge die Kenntniß göttlicher Dinge ist; menschlicher, weil die Pflichten und moralischen Gesetze, die er auch kennen muß, menschliche Dinge sind. Es begreift also die Weisheit eine wahre, gewiße, untrügliche Kenntniß alles desjenigen in sich, was zu wißen möglich ist, denn außer dem Universo und den menschlichen Pflichten giebt es nichts, das sich wißen läßt.

Charakter des Weisen.

Aus diesem Grund-Satze fließen die prächtigen dem Weisen von den Stoikern gegebenen Bey-Nahmen, als 1) er muß alles

*) Stobaeus ecl. eth. p. 178, 179. Cic. Tusc. qu. IV, 7.

**) Plut. de plac. phil. prooem. Cic. Tusc. qu. IV, 6. Sen. ep. 88, 89.

alles mögliche richtig und gewiß wißen, und daher ist es ihm unmöglich, zu irren, zu muthmaßen, und einem falschen Satze Beyfall zu geben. *) 2) Alle Fehler des menschlichen Lebens also, die aus Unwissenheit und Irrthum entstehen, sind von ihm weit entfernt, er verzählt sich nicht, er überhört nichts und hört nichts unrecht, er übersieht nichts, und sieht nichts unrecht, mit einem Worte, die Sinne betrügen ihn auf keine Weise; er hat ferner keinen Argwohn, ihn gereut nichts, und er ändert seine Meynung niemals. **) Eine Folge dieser Untrüglichkeit und Allwißenheit des Weisen ist 3) seine Befreyung von allen Fehlern und Vergehungen, und die ununterbrochene und vollkommene Ausübung aller guten Handlungen. ***) Daher ist auch er allein 4) in allen seinen Verrichtungen glücklich, und ihm widerfährt nichts, was er nicht erwartet hatte, denn er weiß

*) Cic. Ac. qu. I, 11.

**) Stobaens ecl. eth. p. 183. Laert. VII, 121.

***) Cic. de fin. III, 9. Stobaeus ecl. eth. p. 180. 183. Laert. VII, 125.

weiß und bedenkt alle Zufälle vorher, und handelt folglich allemahl unter der Bedingung, daß ihm nichts in den Weg komme. *) Daher ist er auch 5) mit sich selbst zufrieden, und bedarf keiner Sache, ob er gleich manche Dinge gebraucht, denn Weisheit ist sein einziges höchstes Gut, und dieses besitzt er ohne Einschränkung; um die übrigen Dinge aber bekümmert er sich nicht, als nur dann, wenn er sie ohne Schaden der Tugend besitzen kann. Er bedarf also keiner Augen, keiner Ohren, keiner Gesundheit, weil diese alle ihn weder weise noch glücklicher machen, ob er sie gleich gebraucht, wenn sie da sind. **)

Charakter des Thoren.

Der Thor hingegen ist eben deswegen, weil er ein Thor ist, auch lasterhaft (malus), folglich hat er alle mögliche Laster an sich, er ist unmäßig, geizig, verschwenderisch, boshaft. ***) Denn weil er die Welt und das, was darin ist und geschieht, nicht kennt: so ist er ein Fremd-

*) Sen. de Ben. IV, 34. **) Sen. ep. 9.

***) Sen. de Ben. IV, 26. Stobaeus ecl. eth. p. 178.

Fremdling darin, weil er aus Unwißenheit sich nicht nach den Gesetzen der Natur richten kann: so ist er ein Flüchtling, ein Vertriebener; weil er seine Vernunft nicht aufgeklärt hat: so ist er blind; weil er anderer Leute Hülfe bedarf: so ist er arm; weil er die Natur-Gesetze nicht erfüllt: so ist er ein Rebell. *) Aus eben diesem Grunde ist er auch ein Gottes-Verächter, denn da er nicht nach den Vorschriften der Vernunft, das ist, der Natur, das ist Gottes, handelt: so übertritt er die göttlichen und menschlichen Gesetze, und verachtet Gott, ihren Urheber. Daher ist er Gott verhaßt, denn Gott kann vermöge seiner Gerechtigkeit keinen andern als den Rechtschaffenen lieben. **) Diesen Behauptungen könnte man mit Recht die Erfahrung entgegen setzen, daß nicht alle Thoren geizig, unmäßig, und verschwenderisch zugleich sind. Dieses fühlten die Stoiker, und suchten daher durch eine subtile Distink-

*) Antonin. IV, 29. Stobaeus ecl. eth. p. 180.
**) Stobaeus ecl. eth. p. 181.

Distinktion dem Einwurfe auszuweichen. Nicht in dem Verstande, sagten sie, nennen wir alle Thoren lasterhaft, daß sie alle mögliche Laster würklich ausüben, sondern daß sie sie alle ausüben können; ein Thor hat alle Laster, aber er ist nicht von Natur zu allen geneigt; einer ist zum Geize, ein anderer zur Verschwendung, ein dritter zum Uebermuthe aufgelegt. *)

Alle diese Sätze sind richtige Folgen aus dem Begriffe der Weisheit und Thorheit, und eben deswegen auf den Menschen gar nicht anwendbar, weil ihn die Natur weder zum vollkommenen Weisen, noch zum vollkommenen Thoren gebildet hat; dies fühlten die Stoiker, denn sie gaben zu, daß ein Weiser eine sehr seltene Erscheinung sey. Dem ohngeachtet aber hörten sie nicht auf, ihre moralischen Vorschriften so einzurichten, als ob wir vollkommen weise werden könnten und sollten, daraus musten also nothwendig manche ungereimte und sich selbst widersprechende Sätze entstehen; daraus mußte noth-

*) Sen. de Ben. IV. 26, 27. Cic. Tusc. qu. IV, 24.

nothwendig die übertriebene Lehre von der unveränderlichen Glückseligkeit und Untrüglichkeit des Weisen folgen. Darin hatten sie jedoch nicht ganz unrecht, daß sie ihre Moral nach dem vollkommensten Muster einrichteten, und solche Vorschriften gaben, die auch Gott selbst würde beobachten müßen, wenn er in menschlicher Gestalt auf Erden wandelte. Wir werden in moralischen Dingen nie zu einer Uebereinstimmung und Festigkeit der Grund-Säze gelangen, wenn wir nicht als Grund-Saz annehmen, daß alles das moralisch gut ist, was dem Begriffe eines vollkommenen Wesens entspricht, wenn wir nicht, wie der Geometer, die gröste mögliche Strenge und Vollkommenheit unserer moralischen Begriffe zum Maasstabe annehmen. So wie jener zur Grund-Lage seiner Demonstrationen einen vollkommenen nirgends in der Natur vorhandenen Zirkel nimmt, so sollte der Moralist die gröste mögliche Tugend und Vollkommenheit eines denkenden Wesens zum Grund-Saze aller seiner Regeln machen, und nachdem er so ge-

funden hätte, was geschehen müste, untersuchen, was wir als schwache Menschen thun könnten, um dadurch die hohen moralischen Grund-Wahrheiten zu unserm jetzigen Zustande herabzustimmen.

Zweytes Hauptstück.

Von den Regeln des Begehrens.

Abtheilung der Begierden in Ansehung ihrer Uebereinstimmung mit der Vernunft.

Um zu bestimmen, wie stark oder schwach man jedes Gute begehren und jedes Böse verabscheuen muß, ist es unumgänglich nothwendig, die verschiedenen Gattungen der Begierden in Ansehung ihrer Stärke und Schwäche, ihrer Uebereinstimmung mit der Vernunft, und ihrer Abweichung von derselben zu untersuchen; dann hieraus die Regeln abzuleiten, die wir in Ansehung des Begehrens und Verabscheuens beobachten müssen. Dieses erste Stück ist uns von den Alten noch ziemlich vollständig und zusammenhängend aufbehalten worden; das

letzte aber ist so zerstreut von ihnen vorgetragen, daß man Mühe hat, einen zusammenhängenden Plan davon zu entwerfen. Eben dies trifft auch bey der ersten Grund-Lage und Abtheilung der Begierden ein, von der uns nur wenige und unzusammenhängende Gedanken überliefert worden sind. Folgendes Resultat läßt sich aus diesen Fragmenten zusammenlesen: die Vorstellungen des Guten und Bösen bewegen den Willen auf eine zwiefache Art, entweder so, daß diese Bewegung mit den Regeln der Vernunft übereinstimmt, daß wir das begehren, was wir begehren müßen, und mit der Stärke, womit wir es begehren müßen; oder so, daß wir etwas nicht begehrungswürdiges verlangen, und heftiger verlangen, als es geschehen sollte. Diese beyden Gattungen der Willens-Bewegungen werden unter das Geschlecht der Begierden gerechnet, und diesem Grund-Satze zu folge in zwo Haupt-Claßen unterschieden, die folgende Charakteristische Merkmahle an sich tragen: 1) vernunftmäßige Begierde (ὀρμη ευλογος), 2)

unvernünftige (αλογος); ferner 1) regelmäßige Begierden (constans), 2) ausgelaßene unmäßige Begierden (vehemens). Die Begierden der ersten Gattung bekommen den Nahmen der guten Begierden, *) die der andern, den der Affekten und Leidenschaften. **) Hieraus nun wird man folgende Definitionen dieser beyden Gattungen leicht erklären können; eine gute Begierde besteht darin, daß wir etwas mit Klugheit und gesetztem Wesen begehren; ***) ein Affekt aber darin, daß wir etwas auf eine nicht vernünftige Art gegen die Natur und heftig begehren. †)

Wie können Affekten

An mehreren Orten ist schon gesagt worden, daß so wol die guten als bösen Be-

*) ευπαθειαι Laert. VII, 115. Constantiae Augustin. de Civ. Dei. XIV, 8.

**) παθη Laert. VII, 116.

***) Cic. Tusc. qu. IV, 6. id cum constanter prudenterque fit, ejusmodi appetitionem Stoici βουλησιν appellant.

†) Cic. ibid. auersa a recta ratione, contra naturam, animi commotio. Laert. VII, 110. Stobaeus ecl. eth. p. 175.

Begierden in der Vernunft, und Theile der Vernunft sind, und daß alle Begierden überhaupt aus Vorstellungen entstehen, und Beyfall in sich schließen. Hier entsteht also die Frage, wie kann die Vernunft unvernünftig handeln? und wie können Affekten gegen die Natur seyn, da es die guten Begierden nicht sind? Diese läßt sich nun bald so beantworten: alle Begierden entstehen aus Vorstellungen solcher Dinge, die man für gut hält, nun aber sind diese Vorstellungen und Urtheile entweder wahr oder falsch, richtig oder unrichtig: ist das erste: so sind die daraus entstehenden Begierden gut; ist das andere: so sind sie böse. Da nun ferner der Natur des Menschen nichts so sehr gemäß ist, als alles, was mit der Vernunft übereinstimmt, und nichts so sehr entgegen, als was der Vernunft widerspricht: so folgt, daß alle gute Begierden der Vernunft gemäß, alle böse aber ihr entgegen seyn müßen. Daher entsteht auch die Unruhe, und überhaupt alles Unanständige, was mit den bösen Begierden, und die Zufriedenheit, und über-

Aeuserungen der Vernunft seyn?

überhaupt alles Anständige, was mit den guten Begierden verknüpft ist. *) Hiezu kommt noch dieses: die guten Begierden sind eben deswegen gesetzt und regelmäßig, weil die Vernunft nicht anders als regelmäßig und gesetzt nach etwas streben kann, indem es ihrer Natur gemäß ist, mit Klugheit und Mäßigkeit zu handeln, und indem alle wahre Güter keine ausgelaßene Begierden hervorbringen können, da sie völlig in unserer Gewalt sind, wodurch alle Reitzung der Begierden durch Hinderniße aufgehoben wird. Die bösen Begierden hingegen werden eben dadurch ausgelaßen, unmäßig und unvernünftig, daß sie sich auf falsche Urtheile gründen, die uns die Sache wichtiger und begehrungswürdiger abbilden, als sie es sind, daß äusere Hinderniße die Begierden anfeuern, und über ihre natürlichen Gränzen hinaustreiben. In dieser übertriebenen Begierde

*) Arrian. I, 2. επ' ουδενος ούτως έυϱησομεν το ζωον θλιβομενον, ώς υπο του αλογου, και παλιν επ' ουδεν ούτως έλκομενον, ώς επι το ευλογον.

gierde nun sieht die Seele nicht auf das, was die Gesetze der Vernunft von ihr fordern, sie folgt dem Strome des sie hinreißenden Affekts, einzig und allein bemüht, ihn zu befriedigen, und daher kommt es, daß die Seele in den Affekten ohne Vernunft und wider Vernunft handelt, und daß die Affekten unvernünftige Begierden genannt werden. Die guten Begierden also und die Affekten haben das mit einander gemein, daß sie sich auf gewiße Meynungen gründen, daß sie Wirkungen der Vernunft sind; sie sind aber darin unterschieden, daß die erstern innerhalb der natürlichen Schranken bleiben, die letztern hingegen sie überschreiten; daß die erstern sich auf wahre richtige Meynungen gründen, die letztern hingegen auf falsche, unrichtige, daß folglich die erstern mit gesetztem Wesen und Klugheit, die letztern hingegen mit Unbestand und Unsinn verbunden sind. *)

*) Plut. de virtut. moral. Tom. II. opp. p. 441. νομιζουσιν ουκ ειναι το παθητικον και αλογον, διαφορᾳ τινι και φυσει ψυχης του λο- [illegible] γικου

Ursachen der Affekten.

Die Ursachen der Affekten werden also von ihnen auf eine zwiefache Art angegeben: 1) die nächste wirkende Ursache, die jedesmahl in individuellen Fällen sie hervorbringt; und diese ist eine falsche Meynung. *) Denn die Gegenstände außer uns berühren die Seele nicht, und haben zu ihr keinen Zugang, sie können also auch sie nicht in Bewegung setzen, keine Veränderung in ihr hervorbringen, weil sie nur sich selbst in Bewegung bringen und verändern kann. Alle ihre Bewegungen hängen also von ihr selbst, das ist,

γικου διακεκριμενον, αλλα το αυτο της ψυχης μερος - - - διολου τρεπομενον και μεταβαλλον εν τε τοις παθεσι, και ταις κατα ἑξιν η διαθεσιν μεταβολαις, κακιαν τε γινεσθαι και αρετην, και μηδεν εχειν αλογον εν ἑαυτῳ. λεγεσθαι δε αλογον, ὁταν τῳ πλεοναζοντι της ὁρμης ισχυρῳ γενομενῳ και κρατησαντι, προς τι των ατοπων παρα τον αἱρουντα λογον εκφερηται. και γαρ το παθος ειναι λογον πονηρον και ακολαστον εκ φαυλης και διημαρτημενης κρισεως σφοδροτητα και ῥωμην προσλαβοντα.

*) Cic. de fin. III, 10. Tusc. qu. III, 11. IV, 7. Antonin. IV, 3. V, 19.

ist, von ihren eigenen Meynungen und Urtheilen ab. *)

Dieser ihrem psychologischen Systeme, und dem, was sie von den durch äusere Gegenstände, vermittelst der Sinne in der Seele, entstehenden Veränderungen der Figur sagen, entgegengesetzte Beweis, wird von einem andern noch erheblichern begleitet und verstärkt. Die Erfahrung lehrt uns, daß nicht alle Gegenstände alle Menschen auf gleiche Art afficiren, es können also nicht die Gegenstände selbst die Affekten erregen. Es ist offenbahr, daß uns nicht der Tod selbst, sondern die Meynung, die wir von ihm haben, beunruhigt, denn Sokrates fand den Tod so wenig fürchterlich, daß er noch bis an den letzten Augenblick seines Lebens ruhig philosophierte. **) Dieser sehr scheinbare, und auf sehr viele Fälle anwendbare Beweis, hat die aus sinnlichen Empfindungen entstehenden Affekten gegen sich, deren Ursprung man der Meynung allein unmöglich zuschreiben kann.

*) Antonin. V, 19.

**) Epictet. Enchir. 5.

kann. Man mag Schmerz und Vergnügen immerhin für gleichgültige Dinge halten: so kann man doch nicht umhin, den ersten zu verabscheuen, das letzte zu begehren, den ersten unangenehm, das letzte angenehm zu finden. Dieser Satz also widerspricht der von ihnen zum Grund-Triebe angenommenen Selbst-Liebe.

2) Die entfernte Ursache. Diese besteht in einer gewißen Schwäche und Unmäßigkeit der Seele, die sie durch Vernunft in Ordnung zu halten nicht fähig ist. *) Was eigentlich diese Schwäche der Seele ist, und woher sie entsteht, finde ich nirgends erklärt; vermuthlich setzten sie sie in der natürlichen Einrichtung der Seele selbst, die als Körper natürlicher Weise bey einigen mehr Stärke und Festigkeit als bey andern haben kann. Dies bestätigt auch die Bemühung des Seneka, die verschiedenen Temperamente und Neigungen der Menschen aus der Natur der Elemente, die die

Seele

*) Cic. Ac. qu. I, 10. omnium perturbationum arbitrantur esse matrem immoderatam quandam intemperantiam. Tusc. IV, 9.

Seele ausmachen, zu erklären. Es giebt vier Elemente, sagt er, *) Feuer, Wasser, Erde und Luft; diese haben vier wesentliche Eigenschaften, Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit. — Bey den Temperamenten also kommt es darauf an, wie viel Wärme oder Feuchtigkeit jeder in sich hat, die Neigungen und Sitten richten sich allemahl nach dem herrschenden Elemente. Das Uebermaaß der Wärme macht zornige Leute, denn das Feuer ist aktiv, das Uebermaaß der Kälte macht furchtsame Leute, denn die Kälte ist träge. **)

Einen Versuch also, aber freylich einen schwachen und nicht sehr gelungenen Versuch, Anlagen zu Affekten aus dem Baue der Seele zu erklären, finden wir hier. In dieser ganzen bisher angeführten Affekten-Lehre finden sich viele scharfsinnige, und für ihr Zeit-Alter außerordentlich vortreffliche Beobachtungen. Plato, Aristoteles und ihre Nachfolger, gaben den Affekten einen eigenen und von

der

*) Sen. de ira II, 18.

**) Sen. de ira II. 19.

der Vernunft abgesonderten Platz; sie hingegen sahen richtig ein, daß eben die vernünftige und denkende Seele auch der Sitz der Leidenschaften wäre; Plato und Aristoteles hielten die Affekten für unvermeidliche Folgen der Natur, und bekümmerten sich daher nicht, ihre Entstehung zu erklären; sie hingegen hielten sie größtentheils mit Recht für nicht natürlich, und forschten nun nach, aus welchen Meynungen sie entstehen müsten.

Erste Ursachen aller Affekten.

Aus den Vorstellungen der Dinge, in so fern sie entweder gut oder böse sind, entstehen, wie oben gesagt ist, 1) Begierde, und 2) Abscheu. Diese nehmen, wie die Erfahrung lehrt, verschiedene Gestalten an, je nachdem das Gute und Böse entweder gegenwärtig oder zukünftig ist. Hiezu nun noch den Unterschied der Meynungen in richtige und unrichtige gerechnet, giebt folgende Gattungen von Dingen, die fähig sind, Begierden hervorzubringen: 1) richtige Meynung von künftigem Guten, 2) unrichtige Meynung davon, 3) richtige Meynung von künftigem Uebel, 4) unrichtige Meynung davon,

davon, 5) richtige Meynung von gegenwärtigem Guten, 6) unrichtige Meynung davon, 7) unrichtige Meynung von gegenwärtigem Uebel. Der Gegensatz dieses letzten Gliedes fehlt aus dem Grunde, weil der Weise von keinem gegenwärtigem Uebel gerührt werden kann,*) indem er keines an sich hat, und indem ihm nichts übels begegnen kann; er setzt sein Gut allein in solchen Dingen, die er völlig in seiner Gewalt hat, daher kann sich nichts zutragen, welches ihn schlechter machte, und also wahres Uebel wäre.

Diese genaue Abtheilung hat uns von den Alten keiner aufbehalten; sie liegt aber in den Definitionen der Begierden und Affekten zu offenbahr, und ist auf das Zeugniß des Cicero **) und die von ihm gegebene Eintheilung der Affekten zu deutlich gegründet, als daß man sie den Stoikern absprechen könnte. Aus ihr folgt unmittelbar, daß es vier böse und

drey

*) Cic. Tusc. qu. IV, 6.

**) Cic. Tusc. qu. IV, 5.

drey gute Affekten giebt. *) Es sind aber dieses nicht die einzigen Bewegungen des Willens, sondern nur die ersten und allgemeinsten, aus denen hernach alle übrigen abgeleitet werden. **)

Gute Begierden.

Die drey guten Begierden sind folgende: 1) die Wollung (βουλησις), die eine vernünftige Begierde nach einem künftigen Gute ist. ***) 2) Die Vorsicht (ευλαβεια, cautio), die eine vernünftige Abweichung vom künftigen Uebel ist. 3) Die Freude (χαρα, gaudium), die ein vernünftiges Bestreben nach einem gegenwärtigen Gute ist. †) Aus den angeführten vier Gattungen unrichtiger Meynungen entstehen folgende vier Haupt-Gattungen von bösen Begierden oder Af-

Affekten.

fekten: 1) aus der falschen Meynung von einem

*) Cic. Tusc. qu. IV, 6. perturbationes esse quatuor. Laert. VII, 110. παθων ειναι γενη τετταρα. Laert. VII, 115. ευπαθειας ειναι τρεις.

**) Laert. l. c. Cic. Tusc. IV, 7.

***) Cic. l. c. Laert. VII, 116.

†) Cic. Laert. l. c. Augustin. de Civ. Dei. XIV, 8.

einem künftigen Gute, welches man sich so vorstellt, als wenn es schon gegenwärtig wäre, entsteht die Begierde (επιθυμια, libido), 2) aus der von einem gegenwärtigen Gute, die Fröhlichkeit (ἡδονη, laetitia), 3) aus der von einem gegenwärtigen Uebel, die Betrübniß (λοπη, aegritudo), 4) aus der von einem künftigen unerträglichen Uebel, die Furcht (φοβος, metus). *) Zwey von ihnen kommen also aus eingebildeten Gütern, und zwey aus eingebildeten Uebeln; zwey aus gegenwärtigen Gütern und Uebeln, und zwey aus künftigen. **) Ferner entstehen zwey unmittelbar aus den Vorstellungen des Guten und Bösen, zwey hingegen nur mittelbar durch die beyden erstern; denn Begierde und Furcht werden unmittelbar von den Meynungen selbst hervorgebracht, Fröhlichkeit und Betrübniß aber entstehen nur dann erst, wenn wir entweder unsere Begierde erfüllt, oder nicht erfüllt, die Absicht unse-

rer

*) Cic. Tusc. IV, 7.

**) Cic. Tusc. qu. IV, 6.

rer Furcht erreicht, oder nicht erreicht haben. Die Erfüllung der Begierde giebt Fröhlichkeit, die Nicht-Erfüllung Betrübniß. *) Hierauf hat Arrian ohne Zweifel gesehen, da er alle Affekten aus erfüllten oder nicht erfüllten Begierden, oder Furcht entstehen läßt, aber das Wort in einer seinem Systeme nicht gemäßen zu eingeschränkten Bedeutung genommen. **)

Zwote Art, die Affekten zu definiren.

Die bis hieher gegebenen Definitionen der Affekten sind blos genetisch, und enthalten nichts weiter, als die Ursachen, aus denen sie entstehen; dieses sahen die Stoiker sehr gut ein, und gaben daher noch andere Erklärungen von ihnen, den Empfindungen gemäß, die wir durch sie erhalten. Da nach dem Sprach-Gebrauche kein Affekt eine bloße Meynung, sondern eine Bewegung der Seele ist; so rechneten sie auch diese Bewegung zu der Natur der Affekten. Diesem zu folge wird zur Begierde ein ausgelaßenes Bestreben, zur Fröhlichkeit eine ausgelaßene Mun-

*) Stobaeus ecl. eth. p. 175.

**) Arrian. III, 2.

Munterkeit, zur Furcht eine gewiße Zurückziehung der Seele; zur Betrübniß endlich ein gewißer schmerzhafter stechender Eindruck erfordert. *) Hieraus entstehen folgende Definitionen: die Begierde ist ein ausgelaßenes Bestreben, die Fröhlichkeit eine ausgelaßene unvernünftige Munterkeit. **) Die beyden Erklärungen der Furcht und Betrübniß beym Laertz stimmen mit den Grund-Sätzen des Cicero nicht überein, Laertz erklärt die Betrübniß durch συςολη αλογος, die Cicero der Furcht zuschreibt, denn die Worte: recessus et fuga, sind eine Uebersetzung der συςολη. Der Furcht schreibt Laertz eine Erwartung (προσδοκια) des Uebels zu, die sich nach dem einmahl angelegten Plane, die Affekten durch ihre Empfindungen zu definiren, gar nicht hieher schickt.

Dritte Art.

Nimmt man die beyden Stücke, Ursachen der Affekten, und Empfindung der Affekten, zusammen: so entstehen daraus noch vollständigere und richtigere Erklärungen,

*) Cic. Tusc. qu. IV, 7.

**) επαρσις Laert. VII, 112, 113.

rungen, als wenn man jedes für sich zur Definition macht. Die Stoiker sahen dies ohne Zweifel ein, denn nach diesem Plane sind einige Erklärungen beym Stobäus abgefaßt; als die der Begierde, daß sie ein der Vernunft nicht gehorchendes Bestreben ist, welches von der Meynung verursacht wird, daß ein großes Gut da sey, durch deßen Besitz wir werden befriedigt werden: die der Furcht, daß sie eine der Vernunft ungehorsame Erschlaffung (εκλυσις) ist, die von der Meynung eines künftigen Uebels verursacht wird; die der Betrübniß, daß sie eine Zusammenziehung (συστολη) der Seele ist, welche aus der Meynung eines gegenwärtigen Uebels entsteht. *)

Es

*) Stobaeus ecl. eth. p. 176. Diese Stelle des Stobäus ist an zween Orten verdorben: 1) in der Erklärung der Betrübniß, und 2) in der Auslaßung der Definition der Fröhlichkeit. Der Zusammenhang zeigt deutlich, daß einige Worte ausgefallen sind, denn die Worte lauten so: λοπην κ. τ. λ., αιτιον δε αυτης το δοξαζειν προσφατον και παρειναι, hier fehlen

die

Es giebt also im stoischen Systeme drey verschiedene Arten, die Affekten zu definiren, die wahrscheinlicher Weise von verschiedenen Verfaßern sind erfunden und gebraucht worden. Salmasius *) beweiset aus verschiedenen Stellen der Alten, daß Zeno sich derjenigen Definitionen bedient habe, in denen die Empfindungen als Charaktere der Affekten angenommen werden; Chrysipp aber de-

die aus den vorhergehenden Erklärungen zu ergänzenden Worte: προσφατον επιφερεσθαι κακον και παρειναι. Hierauf folgt unmittelbar: εφ' ῳ καθηκει επαιρεσθαι, welches auf keine Weise zur Definition der Betrübniß gezogen werden kann, denn wer rühmt sich wol seines Unglücks? Hier sind also die Worte: ἡδονην δ' ειναι επαρσιν ψυχης απειθη λογῳ, αιτιον δ' αυτης τα δοξαζειν προσφατον επιφερεσθαι αγαθον, εφ' ῳ καθηκει επαιρεσθαι ausgefallen. Die Uebereinstimmung des Stobäus mit dem Laertz in der Definition der Betrübniß giebt einen hinlänglichen Grund, zu behaupten, daß Cicero den stoischen Sinn nicht zum besten durch fuga und recessus animi in der Definition der Furcht ausgedrückt hat.

*) Salmas. in Simplic. p. 59. sqq.

rer, die sie durch ihre Ursachen kenntlich machen. Beyde Arten gehen im Grunde nicht weit von einander ab, und es kann uns folglich gleichgültig seyn, wer zuerst diese oder jene Definition gebraucht hat, wenn wir nur wißen, daß sie stoisch und von Stoikern erfunden sind. Salmasius handelt hiervon ziemlich weitläuftig und scharfsinnig; nach seiner Methode aber, die Sätze nicht gehörig abzusondern, und Beweise von Neben-Sachen zu trennen, etwas verwirrt und undeutlich.

Entstehung der übrigen Affekten aus diesen.

Aus den bisher angeführten Haupt-Affekten leiten sie nun alle übrigen ab. Wer die Nahmen der besondern guten Begierden kennen will, findet sie beym Laertz,*) aber ohne weitere Erklärungen. Kein anderer Schriftsteller hat, so viel ich weiß, hievon etwas mehr gesagt, und bloße Nahmen abzuschreiben, davon sehe ich hier keinen Nutzen, ich glaube daher, sie übergehen, und mich gerade zu den bösen Begierden oder Affekten wenden zu müßen. Aus der Begierde werden abgeleitet:

*) Laert. VII, 116.

leitet: 1) Zorn, der eine Begierde ist, denjenigen zu strafen, der uns auf eine unrechtmäßige Weise beleidigt zu haben scheint. *) 2) Auffahren, welches ein eben entstehender Zorn ist. **) 3) Haß, der ein eingewurzelter alter Zorn ist. ***) 4) Feindschaft, ein Zorn, der auf die Zeit, sich zu rächen, lauert. ****) 5) Zwietracht, ein heftiger mit herzlichem Haße begleiteter Zorn. *****) 6) Sehnsucht, eine unersättliche Begierde nach etwas. †) 7) Verlangen, Begierde nach einer abwesenden Person. ††) 8) Grimm, ein übermäßiger Zorn. †††) 9) Erbitterung, ein plötzlich ausbrechender Zorn. ††††)

 10) Ver-

*) Cic. Tusc. qu. IV, 9. Stobaeus ecl. eth. p. 176. Laert. VII, 113.

**) θυμος, excandescentia.

***) μηνις, odium.

****) κοτος, inimicitia. Diesen Affekt hat Laertz nicht.

*****) μισος, discordia. Hier mangelt Stobäus.

†) σπανις, indigentia.

††) ἱμερος, desiderium. Hier mangelt Laertz.

†††) χολος. ††††) πικρια.

10) Verlangen, Begierde, einen abwesenden Geliebten zu sehen. *) 11) Liebe, Bestreben, einem wegen seiner Schönheit Gutes zu thun. **)

Aus der Fröhlichkeit entstehen 1) Schadenfreude, ein Vergnügen an anderer Menschen Unglück. ***) 2) Ergötzung, Vergnügen an sinnlichen Eindrücken. ****) 3) Ausgelaßenheit, eine übermäßige Fröhlichkeit. †) 4) Wollust, Neigung der Seele zur Erschlaffung. ††) 5) Weichlichkeit, gänzliche Erschlaffung aller guten Kräfte, †††) 6) plötzliche Freude über ein unerwartetes Gut. ††††)

Aus der Furcht entsteht 1) Trägheit, Furcht vor künftiger Beschwerlichkeit,

*) ποθος. Diese drey hat allein Stobäus.

**) ερως. Diese vier letztern mangeln beym Cicero.

***) επιχαιρεκακια, maleuolentia. Cic. Tusc. IV, 7. Stobaeus l. c. Laert. VII, 114.

****) κηλησις, delectatio.

†) jactatio. Stobäus und Laertz mangeln hier.

††) τερψις.

†††) διαχυσις. Stobäus und Cicero mangeln.

††††) ασμενισμος. Laertz und Cicero mangeln.

lichkeit. *) 2) Schamhaftigkeit, Furcht vor Schande. **) 3) Schrecken, eine den Körper erschütternde Furcht. ***) 4) Zagen, Furcht vor Annäherung der Gefahr. ****) 5) Betäubung, Furcht, die Sprache und alles Denken benimmt. *****) 6) Verwirrung, Furcht, die die Gedanken hemmet. †) Beym Stobäus und Laertz sind hier noch einige andere Affekten angeführt, die sich aber theils wegen der unbestimmten Definitionen, theils auch wegen des Mangels paßender Worte, in unserer Sprache nicht gut übertragen laßen.

Aus der Betrübniß kommen 1) Neid, Betrübniß über andrer Glück. ††) 2) Nacheiferung, Betrübniß darüber, daß ein anderer das besitzt, was man selbst gern gehabt hätte, und nicht bekommt. †††)

 3) Ei-

*) οκνος, pigritia. Cic. Laert. Stobaeus ll. cc.

**) αισχυνη, pudor.

***) εκπληξις.

****) ...

3) Eifersucht, Verdruß darüber, daß auch ein anderer das besitzt, was man selbst hat. *) 4) Mitleiden, Betrübniß über eines andern Unglück. 5) Traurigkeit, unterdrückende Betrübniß. **) 6) Trauern, Betrübniß über den Tod eines Geliebten. ***) Die übrigen noch hieher gehörigen Arten übergehe ich aus den eben angezeigten Ursachen.

Als erste Versuche, die Affekten aus einem gemeinschaftlichen Principio abzuleiten, sind diese Untersuchungen vortrefflich, auch wir, die wir doch weit mehr Beobachtungen über diese Materien gemacht, und weit mehr Untersuchungen angestellt haben, sind noch nicht viel weiter darin gekommen. Unvollständig aber sind sie doch allemahl darin, daß die Entstehung dieser großen Anzahl aus einem Principio nicht gezeigt, Affekten und Begierden nicht genug unterschieden, und die besondern Affekten nicht allemahl bestimmt genug definirt worden. Ohne Zwei-

*) ζηλοτυπια, obtrectatio.

**) αχθος, angor.

***) πενθος, luctus.

Zweifel sind auch aus dieser Lehre sehr viele und wichtige Beobachtungen verlohren gegangen, denn Cicero sagt ausdrücklich, sie hätten sich sehr lange dabey aufgehalten, die Abtheilungen, Ableitungen und Definitionen der Affekten zu liefern. Bey keinem Alten finde ich einen Versuch dieser Art, die Stoiker also haben allein das Verdienst, diesen Theil der Seelen-Lehre mit einer ihnen eigenen Methode und einem durch gute Beobachtungen geleiteten Untersuchungs-Geiste betrachtet zu haben.

Die Affekten gründen sich nicht in der Natur des Menschen.

Die Absicht, die sie hiedurch erreichen wollten, war, aus der Natur und Entstehung aller Affekten zu zeigen, daß sie nicht in der Natur des Menschen selbst gegründet sind, wie vor ihnen Pythagoras und Plato gelehrt hatten; denn aus allen diesen Untersuchungen zogen sie endlich den Schluß: das Wesen der Affekten besteht in Meynungen, Meynungen aber sind Wirkungen unsers Verstandes, nicht der Natur selbst, also gründen sich die Affekten nicht auf die natürliche Einrichtung

tung

zung des Menschen. *) Hierin giengen sie theils mit Recht, theils mit Unrecht von den Platonikern und Peripatetikern ab; mit Recht, weil aus der Geschichte der Menschheit offenbahr ist, daß manche Affekten erst durch Cultur unter die Menschen ausgebreitet werden; mit Unrecht, weil aus sinnlichen Schmerz und Vergnügen unmittelbar manche Affekten entstehen, und also dem Menschen natürlich und nothwendig sind.

Es steht also in unserer Macht, sie abzulegen.

Sind nun die Affekten keine Kinder der Natur, sondern der unrichtigen Meynung, und steht es in unserer Macht, Meynungen zu ändern: so müßen nothwendig alle Affekten völlig unserer Herrschaft unterworfen seyn, und es muß bey uns stehen, sie abzulegen. **) Diesen Satz bemühten sie sich, durch die Erklärung

*) Cic. Tusc. qu. IV, 7. Omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione. Ac. qu. I, 10. de fin. III, 10. nec hae perturbationes vi aliqua naturali mouentur.

**) Cic. Ac. qu. I, 10. perturbationes voluntarias esse; opinionisque judicio suscipi. de fin. III, 10. Tusc. qu. IV, 7.

rung der Entstehung aller Affekten noch evidenter zu machen. Ein jeder Affekt, sagten sie, besteht aus drey von einander verschiedenen Bewegungen und Veränderungen der Seele: 1) einer nicht freywilligen Modifikation, die unmittelbar durch den Eindruck eines Gegenstandes auf die Seele verursacht wird. Wir können uns nicht enthalten, bey einer plötzlichen Bewegung der Hand gegen die Augen, die Augenlieder fallen zu laßen, bey dem Gähnen eines andern gleichfalls zum Gähnen Lust zu bekommen. Diese Bewegung aber ist noch kein Affekt, sondern nur die Vorbereitung oder Veranlaßung dazu. Aus ihr entsteht 2) ein schwacher Entschluß, als z.B., daß man sich rächen müße, wenn man beleidigt worden ist, oder daß dieser oder jener, der etwas Böses begangen hat, bestraft werden müße. Diese zwote Bewegung der Seele entsteht allemahl durch das Urtheil, sie enthält allemahl ein wahr geglaubtes Urtheil, denn jener hat mich beleidigt, also muß ich mich rächen, ist ein Urtheil. Da sie also ein Urtheil ist, und durch ein

Urtheil

Urtheil veranlaßt wird: so kann sie auch durch ein entgegengesetztes Urtheil gehindert und gehoben werden. Folgen wir nun dieser zwoten Bewegung ungehindert nach: so entsteht endlich 3) die heftige Bewegung der Seele, die sich nicht mehr regieren läßt, die Vernunft unterjochet, und eben dadurch unvernünftig wird. *) Diese letzte macht eigentlich den Affekt aus, und bringt alle die besondern Erscheinungen hervor, in denen der Mensch seiner gar nicht mehr mächtig ist, von der Heftigkeit des Affekts zu solchen Handlungen hingerißen wird, die er hernach selbst nicht billigt, und unfähig wird, vernünftigen Vorstellungen Gehör zu geben. **)

In diesen Betrachtungen liegt viel wahres und scharf gesehenes, denn es ist aus Erfahrungen bekannt, daß wir sehr oft unsere Affekten gut zurückhalten können, die wir sonst unaufhaltsam hätten fortschießen laßen, wenn nicht gerade eine

*) Sen. de ira II, 4. Gellius XIX, 1. Augustin. de Civ. Dei IX, 4.

**) Stobaeus ecl. eth. p. 175.

eine lebhaftere Idee sie in ihrer Geburt erstickt hätte; über die Beleidigungen, die uns ein König in seiner Gegenwart wiederfahren ließe, werden wir unsern Zorn nicht leicht ausbrechen laßen. Durch Grund-Sätze und Uebung also können wir eine große Gewalt über sie erlangen, und manche gar ausrotten, wir können es dahin bringen, über den Verlust des Geldes uns nicht zu betrüben, wenn wir uns vorher überzeugt haben, es sey uns entbehrlich, es gäbe Mittel genug, den Verlust zu ersetzen. Zu viel aber ist es ohne Zweifel von uns gefordert, daß wir eine uneingeschränkte Macht über alle Affekten haben sollen, weil sie zu sehr von unsern besondern Grund-Sätzen und unsern nothwendigen Bedürfnißen und Begierden, manchmahl auch von gewißen körperlichen Veranlaßungen abhängen, als daß wir je völlig über sie Herren werden könnten.

Der Weise muß keine Affekten haben.

Durch alle diese Lehren war nun der sonderbare, ihnen allein eigene, und allen gewöhnlichen Begriffen widersprechende Satz vorbereitet: der Weise muß gar keine

keine Affekten haben. *) Ihr Widerspruch gegen die Regeln der Tugend, ihre Entfernung von der Vernunft, ihre Hinderung der Glückseligkeit, gaben den Stoikern Beweise genug, die Apathie zu vertheidigen; unter denen folgende den größten Schein haben: 1) wer standhaft ist, verläßt sich auf sich selbst, wer sich auf sich selbst verläßt, fürchtet sich nicht, wer sich nicht fürchtet, kennt auch keine Betrübniß, wer keine Betrübniß kennt, kennt auch keine Niedergeschlagenheit, u. s. w. Dieser Schluß weiter ausgeführt, läßt sich auf alle Affekten ausdehnen, und dadurch zeigen, daß der Standhafte ohne Affekten ist. 2) Ein krankes Auge kann seine Geschäffte nicht verrichten, eine in Unordnung gebrachte Seele kann also gleichfalls ihre Pflichten nicht beobachten. Nun aber ist es Pflicht der Seele, ihre Vernunft recht zu gebrauchen, und die Seele des Weisen ist allemahl in der Verfaßung, in der sie am besten der Vernunft gehorchen kann, also ist

*) Lactant. div. inst. VI, 14. Cic. Ac. qu. IV, 43. de fin. III, 10.

ist sie niemahls verwirrt, also hat sie keine Affekten, weil alle Affekten Verwirrungen der Seele sind. *) 3) Wer gesetzt ist, muß standhaft seyn, wer standhaft ist, muß ruhig seyn, wer ruhig ist, muß von aller Unordnung, das ist, von allen Affekten frey seyn. **) 4) Eine geschwollene Hand ist nicht in ihrem natürlichen, guten Zustande, und überhaupt, ein jeder geschwollener Theil des Körpers ist nicht in seiner gehörigen Verfaßung. Eine aufgeschwollene und unruhige Seele ist also gleichfalls nicht so, wie sie seyn soll, nun aber hat der Weise keinen Fehler an sich, also kennt er auch keine die Seele beunruhigende Affekten. ***) 5) Der Weise ist allemahl ruhig, gesetzt, glücklich, kein menschlicher Zufall ist ihm wichtig genug, um seine Seele niederzuschlagen, oder groß genug, um sie aus ihrer natürlichen Verfaßung zu bringen; denn welche menschliche Angelegenheit kann

wol

*) Cic. Tusc. qu. III, 7.

**) Cic. Tusc. qu. III, 8.

***) Cic. Tusc. qu. III, 9.

wol dem groß genug scheinen, der die ganze Ewigkeit und die ganze unermeßliche Größe der Welt kennt? Was kann wol dem wichtig vorkommen, der allezeit dahin trachtet, daß ihm nichts wider seine Erwartung begegne? Nun aber ist der Weise stets in dieser Verfaßung, also kann ihn unmöglich irgend ein Affekt beunruhigen. *) 6) Ein Knecht, der seinem Herrn entläuft, ist ein widergesetzlicher Läufling, nun aber ist das Gesetz unser aller Herr, wer sich also nach diesem Gesetze nicht richtet, der ist ein Läufling. Wer sich betrübt, oder erzürnt, oder fürchtet, der begehrt etwas anders, als was das gemeinschaftliche Gesetz der Welt verordnet hat, er handelt also wider das Gesetz, das heist, er ist ein Läufling. **) 7) Der Weise kann keinen Fehler begehen, er muß nothwendig alles den Regeln der Tugend gemäß einrichten, er kann also auch keine Affekten haben, weil sie ihn hindern, vernünftig, das ist, recht zu handeln. ***)

Alle

*) Cic. Tusc. qu. IV, 17.

**) Antonin. X, 25.

***) Laert. VII, 117.

Alle diese Gründe beweisen weiter nichts, als daß ein vollkommener Weise von allen Affekten frey seyn muß, und folglich auch der weise Mensch; aber nur unter der Bedingung, wenn er es kann, und wenn es ihm als Menschen möglich ist, keine zu haben. Das Können glaubten sie vollkommen durch die Entstehung aller Affekten aus Meynungen dargethan zu haben, und so hatten sie, ihrer Meynung nach, vollkommen gewonnen, nur stand ihnen unglücklicher Weise die Erfahrung anderer und ihre eigene unaufhörlich im Wege, machte alle ihre Grundsätze unbrauchbar, und ihre Demonstrationen löchericht. Hierzu kamen noch die den Menschen in diesem Stücke genauer beobachtenden Peripatetiker, die ihnen manche unwiderlegliche Gründe und unleugbare Erfahrungen entgegensetzten. Das schlimmste bey diesem Streite war, daß beyde Partheyen sich nicht einander verstanden, oder verstehen wollten, denn die Peripatetiker gaben sich alle Mühe, den Nutzen und die Unentbehrlichkeit der Affekten zu zeigen,

und sprachen also von gewöhnlichen Menschen-Söhnen; die Stoiker aber setzten diesen immer ihren abstrakten Begriff des Weisen entgegen, und sprachen also von mehr als menschlichen Wesen. Wenn der Peripatetiker sich zu zeigen bemühte, daß die Affekten natürliche unvermeidliche Folgen unserer gegenwärtigen Einrichtung sind: so antwortete der Stoiker, freylich haben sie ihren Grund in der Natur, in der Selbst-Liebe; aber wir müßen ihnen nicht nachgeben, denn die Natur hat uns deswegen geschickt gemacht, sinnliches Vergnügen zu empfinden; damit die Dinge, ohne die wir nicht leben können, uns dadurch angenehm würden, nicht aber daß wir nach Wollust trachten sollten. *) Diese Antwort ist läppisch, und vom Seneka vielleicht deswegen hingeschrieben, weil ihm gerade keine beßere einfiel, denn er hätte durch den Satz, alle Affekten entstehen aus Meynungen, sich ein scharfsinnigeres Ansehen geben können. Aber denn sagte, oder konnte doch der Peripatetiker gleich

sagen,

*) Sen. ep. 116.

sagen, kommt denn auch sinnliches Vergnügen, sinnlicher Schmerz aus Meynung her? Können denn also alle sich auf diese Grund-Lagen stützenden Affekten Wirkungen der Meynung seyn? Hier gehörte eigentlich die Antwort des Seneka her, denn nun konnte der Stoiker nichts anders antworten, als, freylich hängen sie von der Natur ab, aber der Wille der Natur ist nicht, daß wir Wollust zu unserm höchsten Gute, Schmerz zu unserm höchsten Uebel machen sollen. Sie gaben also zu, daß Affekten dem Menschen natürlich, und Folgen seines animalischen Zustandes sind, und doch wollten sie vom Menschen verlangen, er solle sie gar nicht haben. Dies war der erste Widerspruch.

Wenn denn nun ferner der Peripatetiker sagte; die Affekten sind nützlich, sie machen uns tapfer und muthig, geben uns Kräfte, große Plane auszuführen, und unsere Pflichten trotz allen Gefahren zu erfüllen: so antwortete der Stoiker, ist es nicht beßer, mit ruhiger Vernunft, als mit bewegter Seele seine Schuldigkeit zu thun? nicht beßer, ohne alle Be-

wegung sich dem Vaterlande aufopfern, als sich erst, um so edelmüthig seyn zu können, außer den Gränzen der Vernunft zu versetzen? *) Allein die Frage war ja nicht, welches, abstrakt betrachtet, beßer, sondern welches uns schwachen Erden-Söhnen möglich und nützlich ist? ob wir uns so sehr über alle sinnliche Empfindungen wegsetzen können, daß wir ohne Affekt uns dem Tode und den ihn begleitenden Martern ruhig unterwerfen? ob nicht die große Kraft der Sinne und Einbildungskraft durch die noch größere der Affekten besiegt werden müste? Dies waren also bloße Fechter-Streiche, durch die sie, vermittelst einer subtilen Verwandlung der Streit-Frage, dem Angriffe ihrer Gegner zu entschlüpfen suchten. Wenn nun endlich der Peripatetiker aus seinen Vorder-Sätzen die Folgerung zog: wir müßen zwar Affekten haben; aber wir müßen sie durch Vernunft zu regieren suchen: so erhob der Stoiker seine ganze erhaben tönende Stimme, und fieng vom Weisen an zu predigen, da

*) Cic. Tusc. qu. IV, 19. sqq.

da der Peripatetiker nur vom Menschen, so wie ihn die Natur gebildet hat, redete. Gegen diesen richtete er die ganze Stärke seiner Disputier-Kunst, und bot alle seine Grund-Sätze von Tugend und Laster, Weisheit und Thorheit auf, durch die er aber am Ende weiter nichts ausrichtete, als daß er bewies, was kein Mensch leugnet, daß vollkommene Weisheit und Affekten nicht zusammen bestehen können.

Gründe gegen die Peripatetische Mäßigung der Affekten.

Ist nicht, sagte er, 1) auch nach Peripatetischen Grund-Sätzen, Affekt etwas fehlerhaftes, der Tugend entgegengesetztes? Ist es nicht Fehler, der Vernunft ungehorsam seyn? Ist es nicht Gesetz, daß alles, worüber man sich freut, was man heftig begehrt, weder gut noch böse ist? Ist es nicht nothwendige Folge davon, daß der Weise von allen diesen Dingen nicht bewegt wird, und folglich keinen Affekt kennt? Allein, dies bey Seite gesetzt, ist es 2) wohl möglich, dem Affekte Gränzen zu setzen? Wir wollen einmahl die Betrübniß zum Beyspiele wählen: Rutilius hat sich betrübt, daß sein

Bruder nicht Consul wurde, und sich darüber das Leben genommen: er hätte also in seinem Kummer Maaße halten müßen. Aber wie, wenn ihm zu eben dieser Zeit noch seine Kinder gestorben wären? Wäre nicht da ein neuer, aber doch, nach Peripatetischem Systeme, noch mäßiger Kummer hinzugekommen? Und wäre nicht dadurch der erstere vergrößert worden? Wie, wenn denn noch hierzu große körperliche Schmerzen, Verlust der Güter, Blindheit, Landes-Verweisung, und folglich so viel neuer Kummer, als neue Uebel, hinzugekommen wären? Wäre nicht daraus zuletzt eine Summe des Kummers erwachsen, die gänzlich unerträglich gewesen wäre? Der Peripatetiker also, der den Affekten Gränzen setzen will, kommt mir eben so vor, als derjenige, der einem von einem hohen Felsen sich herabstürzenden die Geschwindigkeit vorschreiben will, mit der er herabfallen soll; eine einmahl bewegte Seele kann sich eben so wenig regieren, als ein herabfallender Körper. *) Der Peripatetiker

*) Cic. Tusc. qu. IV, 17, 18. Sen. ep. 85.

ker kann 3) nicht leugnen, daß Affekten Schwächen, Krankheiten der Seele sind, und daß der Weise gesund seyn muß, begeht er nicht also einen eben solchen Widerspruch, da er ihm erlaubt, mäßige Affekten zu haben, als derjenige, der einen Kränkelnden gesund nennt? Und was ist das für ein elender Weiser, der stärker ist als der schwächste, fröhlicher als der traurigste, gesetzter als der ausgelaßenste. *)

Nähere Bestimmung der Apathie.

Nach diesen mächtigen Schlüßen that oder konnte doch wenigstens der Peripatetiker die bescheidene Frage thun, soll denn also ich gar keine Empfindung von sinnlichem Vergnügen, von sinnlichem Schmerze haben? soll ich gar nichts fühlen, wenn ein Feind mich beschimpft, mich schlägt, oder mir mein Vermögen raubt? oder wenn mein Freund mich von einer schmerzlichen Krankheit, der drückenden Armuth, dem Angriffe eines mächtigen Widersachers befreyet? Die Macht der Natur erlaubte dem Stoiker nicht, dieses zu leugnen; er fand aber in

*) Sen. ep. 85.

der Vorrathskammer seiner Subtilitäten Mittel, der Folgerung vorzubeugen, die der Peripatetiker hieraus ziehen wollte, daß es nemlich unmöglich ist, ohne Affekten zu seyn. Es ist physisch unmöglich, sagte er, alle Empfindungen der Traurigkeit, des Schreckens und der Furcht abzulegen, der Weise also kann nicht umhin, in solchen Vorfällen seine Miene zu verändern, zu schaudern, oder zu zittern, *) alle diese Bewegungen werden durch den der Vernunft nicht unterworfenen Trieb der Natur hervorgebracht; **) körperlichen Schmerz also, Krankheit, Verlust der Freunde und Kinder, Unfälle des Vaterlandes empfindet der Weise, denn er ist nicht unempfindlich wie ein Stein. ***) Alle diese Bewegungen aber sind noch keine Affekten, es sind nur Anfänge, nur Schatten von Affekten, denn nach der oben angeführten Entstehung derselben gehören drey Stücke dazu, 1) der erste Eindruck des Gegenstandes, 2) das Urtheil, ihm zu folgen,

*) Sen. ep. 57, 71.

**) Sen. ep. 7[illegible].

***) Gellius XIX, 1.

folgen, und 3) die Hinreißung der Seele durch dieses Urtheil. Den ersten Eindruck kann kein Weiser vermeiden, er empfindet also nur gewiße Schatten von Affekten, gewiße leichte Bewegungen; aber keine würkliche Affekten. *) Hiezu kommt noch, daß alle diese Veränderungen in demjenigen Theile der Seele vorgehen, der der unvernünftige genannt wird, nemlich in den sinnlichen Organen, dieser wird gequält, und empfindet den Schmerz, die Vernunft hingegen leidet nichts dadurch, sie behält ihre Grund-Sätze unbeweglich, ist unerschüttert und unüberwindlich. **) So bald also eine solche Veränderung in diesem unvernünftigen Theile vorgeht: so erinnert sich der Weise an seine Grund-Sätze, untersucht die Natur der Sache, und, weil er dadurch findet, daß ihm nichts übels wiederfahren ist, daß Schmerz, Krankheit, Schande u. s. w. keine wahre Uebel sind: so

*) Sen. de ira I, 16. sentiet leuem quendam tenuemque motum - - suspiciones quasdam, et umbras affectuum. ep. 57. de constant. sap. 11.

**) Sen. ep. 71, 74.

so läßt er sich von den ersten unwillkühr-lichen Bewegungen nicht hinreißen, und behält seine Apathie. *)

Das ganze Geheimniß der Apathie be-steht also darin, daß man zwar vom sinn-lichen Schmerze und Vergnügen gerührt wird, Krankheit, Tod der Kinder, und Freunde, Gesundheit, Wohlstand des Vaterlandes empfindet, und zu gewißen natürlichen Bewegungen der Seele durch sie hingerißen wird, aber darum doch den Grund-Satz, daß alles das weder gut noch böse ist, nicht ändert, und dadurch seine Vernunft von allen Angriffen der Affekten frey erhält. So kommen also die Peripatetiker und Stoiker nach lan-gem Disputieren endlich darin überein, daß es unangenehm sey, gemartert zu werden, seine Freunde zu verlieren; an-genehm,

*) Gellius XIX, 1. sapiens visa illa terrifica non approbat ου προσεπιδοξαζει, ου συγκα-τατιθεται, nec ei metuendum esse quicquam videtur - - - statum vigoremque sententiae suae retinet, quam de hujuscemodi visis sem-per habuit, vt de minime metuendis. Augu-stin. de Civ. dei IX, 4.

genehm, sinnliches Vergnügen zu genießen, in guten Umständen zu seyn; daß beyde Zustände im Weisen verschiedene Modifikationen der Seele hervorbringen, die aber nicht bis zu der Ausgelaßenheit heftiger Gemüths-Bewegungen hinauflaufen müßen; sie gehen aber darin von einander ab, daß der Stoiker diese Bewegungen keine Affekten, der Peripatetiker hingegen Affekten nennt, daß der Stoiker die Ursache dieser Bewegungen für kein Uebel, der Peripatetiker hingegen ein Uebel hält, das heist mit andern Worten, sie waren in der Sache einig, und stritten nur über die Worte. *)

Mittel, zur Apathie zu gelangen.

Zu dieser Apathie zu gelangen, werden uns von den Stoikern folgende Haupt-Vorschriften gegeben: 1) Wir müßen nichts begehren, und nichts verabscheuen, als was völlig in unserer Gewalt steht. Sobald wir solche Dinge begehren, die von Natur unserer Herrschaft nicht unterworfen sind; so werden uns nothwendig manchmahl Hinderniße in den Weg gelegt, wir werden durch diese

*) Augustin. de Civ. dei IX. 4.

diese Hindernisse unwillig gemacht, und zu Klagen über Gott und Menschen veranlaßt. Wenn wir hingegen nur nach solchen Dingen trachten, über die wir völlige Macht haben, nichts für unser Eigenthum halten, als das, was wir einzig und allein besitzen, und was uns nicht genommen werden kann: so kann uns Niemand zu etwas zwingen, Niemand verhindern; wir beklagen uns über nichts, thun nichts ungern, haben keinen Feind, beleidigen nicht, und werden nicht beleidigt. Hiedurch also erlangen wir eine vollkommene Ruhe und Zufriedenheit der Seele, denn nur daraus entsteht Unzufriedenheit und Mißvergnügen, daß wir das nicht erlangen, was wir begehren, oder daß uns das begegnet, was wir verabscheuen. *)

So sollen wir denn nichts begehren, als unsere eigenen Gedanken gut zu leiten, gute Gesinnungen zu haben, und überhaupt tugendhaft zu seyn? Dies ist unmöglich, denn dadurch würden wir uns in kurzer Zeit aus dieser Welt treiben,

*) Epictet. Ench. 1, 2.

ben; es müßen also auch Nahrung, Klei-
der, und andere äusere Bequemlichkeiten
gesucht werden. Damit uns aber das
Bestreben nach diesen Dingen nicht un-
ruhigen Bewegungen der Seele aussetze:
so müßen wir die Begierde darnach so
sehr einschränken, als es nur immer mög-
lich ist, und nicht mehr Glücks-Güter zu
besitzen suchen, als zur Erhaltung des
Körpers unumgänglich nöthig sind. Der
Maasstab der Güter ist also eines jeden
Körper, so wie der Fuß das Maas des
Schuhes ist; überschreiten wir diesen: so
setzen wir uns unruhigen Affekten ohne
Maaße aus, so wie derjenige, der sich
seinen Schuh anders machen läßt, als
der Fuß es zur Bedeckung verlangt, sich
in die Nothwendigkeit versetzt, bald einen
seidenen, bald einen mit Diamanten be-
setzten Schuh zu begehren. *) Daher
müßen wir auch in Kleidern nicht auf
Pracht, sondern nur den nothwendigen
Gebrauch davon sehen. Das Kostbare
in Kleidern schadet dem Körper mehr,
als es ihm nützlich ist, es macht ihn
kränk-

*) Epictet. Ench. 39.

kränklich, weichlich, schwach; leicht anzuschaffende und nur zur Bedeckung dienende Kleider stärken ihn, machen ihn hart und dauerhaft. Eben dieses muß auch in Ansehung der Wohnung und Speise beobachtet werden, kostbare Häuser machen nicht, daß man gesunder und zufriedener lebt, und schützen gegen die Hitze des Sommers, die Kälte des Winters nicht beßer, als simple ungekünstelte Wohnungen. *) Leicht anzuschaffende Speisen sind allemahl gesünder, als erkünstelte, vegetabilische beßer, als animalische, weil diese den Körper zu sehr beschweren, und die Seele hindern, deutlich und mit Leichtigkeit zu denken. Daher haben auch diejenigen allemahl einen stumpfen Verstand, die viel Fleisch eßen. Alle Wollüstlinge sind von schwächerer Leibes-Beschaffenheit, als die sich der ungekünstelten Speisen bedienen. **)

Aber auch so bleiben ja noch manche Umstände übrig, die uns hindern können, unsere Entschlüße allemahl auszuführen; denn

*) Stobaei serm. 1. p. 17.

**) Stobaei serm. 17. p. 160.

denn es bleibt immer möglich, daß jemand, gerade zu der Zeit, da wir eben an der Beßerung unsers Herzens arbeiten wollten, uns durch seine Gesellschaft daran hindert, und so wird uns auch dieses Hinderniß unruhig und mißvergnügt machen. Um auch diesem Mißvergnügen zu entgehen, muß man allemahl sich die möglichen Fälle, aus welchen Hinderniß entstehen kann, vorstellen, und in Hinsicht auf sie allemahl bedingungsweise handeln; man muß nicht denken, nun will ich zu Schiffe gehen, nun will ich ein Amt annehmen; sondern, ich will zu Schiffe gehen, wenn mir nichts in den Weg kommt, ich will das Amt annehmen, wenn kein Hinderniß da ist. Diese Ueberdenkung aller möglichen Zufälle macht, daß alle Hinderniße uns nicht in Bewegung bringen, und derjenige, der auf diese Art verfährt, wird niemahls gehindert, ihm geht alles nach Wunsch. *) Es ist Thorheit und Mangel an Welt-Kenntniß, wenn man sich

*) Sen. de tranqu. 13.

sich einbildet, das Glück werde uns in allen Stücken begünstigen; der Weise überdenkt daher die sowohl ihm günstigen als ungünstigen Zufälle, die Ungewißheit aller menschlichen Dinge, die Möglichkeit, daß er irren kann, und macht sich durch diese Vorsicht gegen alle Zufälle und alles Versehen sicher. Dies nennen die Stoiker kurz: bedingungsweise handeln. *)

Um aber diese Bedingung so wenig als möglich nöthig zu haben, und um desto sicherer allemahl seinen Zweck zu erlangen, muß man jede Sache, ehe man sie unternimmt, genau untersuchen, ob sie möglich, ob sie uns möglich, ob sie uns in ihrem ganzen Umfange, nach allen ihren Folgen gefällig ist, ob die dazu nöthigen Anstalten und Vorbereitungen unsern Kräften angemeßen sind, und endlich, ob die Menschen, die wir etwa zu unserer Unterstützung gebrauchen, uns gefallen? Derjenige, der etwas unmögliches

*) Sen. de Ben. IV, 34. cum exceptione. Antonin. IV, 1. μεθ' ὑπεξαιρέσεως. Antonin. V, 20. VI, 50.

liches unternimmt, zieht sich dadurch einen doppelten Schaden und einen doppelten Verdruß zu, er erlangt seine Absicht nicht, und er verliert die Zeit, etwas auszuführen, das er hätte zu Stande bringen können. *) Aus Mangel der Kenntniß unserer Kräfte verwickeln wir uns sehr oft in lächerliche, und allemahl in unglückliche Unternehmungen, mancher richtet seinen schwachen Körper durch beschwerliche Arbeiten ganz zu Grunde, mancher will öffentliche Geschäffte verwalten, und ist zu blöde dazu, mancher zieht sich durch seine unüberlegte Hitze im Reden, oder durch seinen unaufhaltsamen Witz Schande zu. Aus Mangel der Kenntniß der Sachen, die wir übernehmen, mischen wir uns oft in solche Geschäffte, die über unsere Kräfte sind, und aus Mangel der Menschen-Kenntniß laßen wir uns mit solchen in nähere Verbindungen ein, die wir hätten meiden sollen. **) Daher kommt es auch, daß wir in solchen unbesonnener Weise unter-

*) Epictet. Ench. 37.

**) Sen. de tranqu. 4, 5, 6. Arrian. III, 15.

nommenen Sachen allemahl auf eine unanständige und uns selbst unangenehme Art davon abstehen müßen, daß wir unsere Anschläge so oft verändern, bis wir zuletzt selbst nicht mehr wißen, was wir thun und laßen wollen, und, gleich den Kindern, alle Augenblicke neue Plane machen. *)

Die Meynungen, aus denen Affekten entstehen, müßen geändert werden.

Weil alle Affekten aus Meynungen entstehen; so muß man II) die sie veranlaßenden Meynungen zu ändern und abzulegen suchen. Hiezu nun zu gelangen, ist es ein sehr gutes und brauchbares Mittel, die uns afficirenden Gegenstände von allem äusern Scheine zu entblößen, ihre innere Natur zu betrachten, und sich eine genaue Beschreibung davon zu entwerfen; denn dadurch sehen wir ihre Bestand-Theile, ihre Nichtswürdigkeit und unsern eigenen Irrthum am besten ein. **) Wir überzeugen uns dadurch, daß die delikatesten Speisen nichts als todte Fische, todte Vögel; die köstlichsten Weine nichts als Saft einer Traube, der Purpur nichts als Wolle mit Schnecken-Blut

*) Epict. Ench. 5, 30.

**) Antonin. III, II.

Blut gefärbt, und überhaupt daß alle so sehr gesuchte Sachen an sich unbeträchtlich, manchmahl gar ekelhaft sind. *) Will uns, ungeachtet dieser Betrachtungen, die Wollust hinreißen: so müßen wir uns hüten, ihrer sanft schmeichelnden Stimme gleich zu folgen, wir müßen einigen Aufschub von uns selbst zu erhalten suchen, um dadurch die ersten heftigen Anfälle vorüber gehen, und das Aufbrausen der Begierde sich legen zu lassen. Wenn wir in dieser Zwischen-Zeit beyde Augenblicke, sowohl den des Genußes, als auch den der auf ihn folgenden Reue uns lebhaft vorstellen, und uns dadurch in die glückliche Lage der Seele versetzen, in der sie sich ihres Sieges über sich selbst freut: so wird uns keine Wollust so leicht überwältigen. **)

Um uns endlich ganz von allen bösen Begierden zu befreyen, und auch nicht einmahl der Versuchung zum Bösen auszusetzen, müßen wir alle unsere Gedanken genau beobachten, und dadurch ver-

 hüten,

*) Antonin. VI. 13.

**) Epict. Ench. 34.

hüten, daß sich keine bösen mit untermischen; denn gemeiniglich scheut sich der nicht, etwas Böses zu thun, der sich nicht scheut, es zu denken. *) Alle Gedanken, die nicht uns selbst, unsere eigenen Handlungen, unsere eigene Beßerung und den gemeinschaftlichen Nutzen betreffen, müßen wir zu verbannen suchen, theils, weil sie Quellen böser Begierden und Affekten werden, theils auch, weil die Zeit, die wir darauf wenden, zu überdenken, was jener thut, sagt, denkt, uns die Zeit raubt, an unserer eigenen Beßerung zu arbeiten. Aus eben diesen Ursachen müßen auch alle unzweckmäßige, überflüßige Phantasien vertrieben werden; und wir müßen uns gewöhnen, nur solche Dinge jedesmahl zu denken, von denen wir ohne Anstoß jedem uns fragenden, was denkst du? Rechenschaft geben können. Dadurch geben wir den größten Beweis, daß alle unsere Gedanken und Begierden gut, wohlthätig, einem gesellschaftlichen Wesen anständig sind, daß wir alle Wollüste nicht achten,

von

*) Stobaei serm. VI. p. 79.

von allem Zanke, Streite, Neide, Argwohne weit entfernt sind, und überhaupt daß nichts in uns ist, das wir einem andern zu sagen erröthen müßten. Ein Mann, der dieses thut, ist ein wahrer Diener und Priester der Götter, er ehrt den in ihm wohnenden Gott, und macht ihn von aller Befleckung der Wollust, von allen Angriffen des Schmerzens und den Beschwerlichkeiten des Lebens, von allem Gefühle des Bösen frey; er kämpft, den wichtigsten unter allen Preisen zu erlangen, der darin besteht, daß er von keinem Affekte zu Boden geworfen wird, von ganzem Herzen Gerechtigkeit ausübt, und von Grund seiner Seele mit allen Zufällen zufrieden ist. *) Haben wir einmahl diese Regelmäßigkeit unserer Gedanken und Begierden erlangt: so kann es uns auch nicht schwer seyn, in allen, auch den kleinsten Handlungen unsers Lebens, uns so zu betragen, als ob wir von einer Menge uns beobachtender Menschen umgeben wären, als ob keine Mauern uns den Blicken anderer entzogen.

*) Antonin. III, 4.

gen. Nicht um der Sicherheit, um des Stolzes willen allein bauen wir große Häuser um uns herum, sondern um desto verborgener unsere unanständigen Handlungen zu verrichten, und daher kommt es, daß man sehr selten jemand findet, der bey offenen Thüren leben könnte. Wir leben so, daß unvermuthet gesehen werden, auf bösen Handlungen ertappt werden, ist. *) Die Einsamkeit ist gemeiniglich die Mutter böser Handlungen und Begierden, aus denen hernach heftige Affekten entstehen, denn in der Einsamkeit machen wir böse Anschläge, trachten wir, andern zu schaden, bringen wir unsere unerlaubten Begierden in einen Plan, und entwickeln alles, was Schaam oder Furcht in der Gesellschaft zurückhalten. Derjenige also ist von allen bösen Begierden und Affekten frey, der sich selbst ein guter Gesellschafter ist, der auch die Götter um nichts bittet, was er nicht öffentlich bitten könnte, und der allemahl so handelt, als ob Gott Zeuge aller seiner Gedanken und Handlungen wäre. Sich

also

*) Sen. ep. 43.

also bemühen, so zu leben, als ob Gott alles sieht, ist ein Mittel, böse Gedanken und Affekten zu verbannen. *)

Man unterwerfe sich dem Willen Gottes.

III) Ein großer Theil unserer Unruhen kommt ohne Zweifel daher, daß wir etwas anders für gut und böse halten, als was Gott vermöge der Ordnung der Natur dafür hat angesehen haben wollen, denn wenn wir das nicht erlangen, was wir für gut halten, oder wenn uns das zufällt, was wir als böse betrachten: so werden wir mißvergnügt, weil wir unmöglich mit dem zufrieden seyn können, was wir für schädlich erkennen. **) Nun aber sind die von Gott gemachten Natur-Gesetze einmahl nicht in unserer Gewalt, wir müßen also allemahl doch das thun, was Gott will, wir mögen wollen oder nicht; ***) und zweytens ist es unsere Schuldigkeit, den göttlichen Gesetzen gehorsam zu seyn, weil es ein Theil der Gerechtigkeit ist, Gott zu dienen; und weil nur der ihm gehörig

*) Sen. ep. 10. **) Epictet. Ench. 31.

***) Sen. de vit. beat. 15. imperata facere vi cogitur.

rig dienen kann, der seinen Willen thut, und die Vorsehung nicht tadelt. Es ist also theils thöricht, sich widersetzen zu wollen, und nicht von freyen Stücken und von ganzem Herzen sich dem von Gott verordnetem Schicksale zu unterwerfen; theils auch ungerecht und gottlos, Gott und seine Vorsehung tadeln zu wollen. Hiezu kommt noch, daß wir eben dadurch uns mißvergnügt machen, daß wir verlangen, die Begebenheiten in der Welt sollen anders seyn, als Gott selbst sie angeordnet hat. Um also zufrieden, und von allen stürmischen Affekten frey zu bleiben, muß man sich von ganzer Seele dem göttlichen Willen unterwerfen, mit allen Begebenheiten zufrieden seyn, über nichts seufzen, sondern großmüthig alles ertragen, was Gott uns hat auflegen wollen. *) Der ist ein schlechter Soldat, der seinem Feldherrn mit Seufzen folgt, auch wir also, die wir unter den Befehlen des Beherrschers der Welt stehen, müßen dahin trachten, daß wir sie unverdroßen, mit Munter-

*) Sen. de vit. beat. 15. ep. 74.

Munterkeit ausrichten, und uns dem Laufe der auf das beste eingerichteten Natur nicht widersetzen. Wir müßen Gott allemahl so anreden: Führe mich Vater und Beherrscher des Himmels wohin es dir gefällt, ich gehorche dir ohne Zaudern; siehe mich hier unverdroßen zu deinen Befehlen bereit, denn wenn ich ihnen auch nicht folgen wollte: so würde ich seufzend dazu gezwungen werden, und ich würde also als ein schlechter Unterthan das thun müßen, was ich als ein guter thun kann. *) Leite mich wohin du willst, ich habe keinen andern Willen, als den deinigen, ich entziehe mich keinem von deinen Befehlen; gieb mir was für ein Kleid du willst, soll ich andern befehlen, oder ein Privat-Mann seyn, reich oder arm seyn, lange leben, oder in kurzer Zeit davon gehen; so ist es mir alles lieb, ich will dich in allen deinen Verordnungen gegen alle Menschen preisen, und ihnen durch mein Beyspiel zeigen, daß du mir nichts übels zugeschickt hast. **)

Hier-

*) Sen. ep. 107.

**) Arrian. II, 16.

Hieraus folgt, daß wir allemahl mit unserm Schicksale zufrieden seyn, uns von ihm leiten laßen, wohin es ihm gefällt, *) und über nichts uns zugeschicktes uns beklagen, und für das Künftige zittern müßen. **) Außer dem schon angeführten wird dieser Satz seiner Wichtigkeit wegen noch mit folgenden Gründen bewiesen: 1) Alles, was uns zugeschickt wird, ist auch uns allemahl nützlich und gut, weil es zur Erhaltung des Universi dient, deßen Theile wir sind; und weil einem jeden Theile der Natur nothwendig das gut ist, was es dem Ganzen ist. ***) 2) Alles, was uns begegnet, ist uns schon vom Anfange der Welt her von Gott bestimmt worden, und deswegen bestimmt worden, weil Gott es uns für nützlich hielt. Mit den uns bestimmten Zufällen, als Krankheiten, Verstümmelungen des Körpers, Verlust der Güter, verhält es sich eben so, wie mit den Verordnungen eines Arztes, denn so wie diese allemahl die Gesund-

*) Antonin. IV, 34. **) Antonin. II, 2.
***) Antonin. II, 3.

Gesundheit zur Absicht haben, so hat auch Gott in der Anordnung der Welt-Begebenheiten auf unsern wahren Nutzen gesehen. Wir müßen uns also auch gegen diese eben so betragen, wie Kranke gegen die Verordnungen ihres Arztes, in denen manche unangenehme Dinge enthalten sind, denen sie sich aber willig unterwerfen, weil sie dadurch hoffen gesund zu werden. 3) Weil alle Begebenheiten in der Welt zur Erhaltung des Ganzen nothwendig sind, und weil diese Gottes Wille ist: so befördern sie auch alle sein Vergnügen. Auch deswegen müßen wir also alles ruhig ertragen, weil es zur Zufriedenheit Gottes gereicht.*) 4) Alle Dinge in der Welt sind auf das genaueste mit einander verknüpft, und dieser Zusammenhang ist zur Erhaltung des Universi nothwendig. Derjenige also, der nicht mit seinem Schicksale zufrieden ist, bemüht sich, so viel an ihm ist, das allgemeine Band aller Dinge zu zerreißen, **) und macht sich dadurch zu einem Auswurfe

*) Antonin. V, 8.

**) Antonin. V, 8. VIII, 34.

wurfe der Natur, zu einem Rebellen und Flüchtlinge. *) 5) Auch aus unsern täglichen Erfahrungen sehen wir, daß der Wille der Natur ist, alles ruhig zu ertragen: wenn unsers Nachbars Kind ein Glas zerbrochen hat: so sagen wir gleich, das ist etwas gewöhnliches; wenn eines andern Kind oder Frau stirbt: so sagt ein jeder, das ist etwas menschliches. Dieses müßen wir auch auf uns selbst anwenden: wird uns ein Gefäß zerbrochen: so müßen wir uns eben so dabey verhalten, als ob es das eines andern wäre; stirbt unser Kind, unsere Frau: so müßen wir uns an das erinnern, was wir gesagt oder gedacht haben würden, wenn sie nicht unsere gewesen wären. **)

Zu dieser Bereitwilligkeit, Gott und dem Schicksale zu folgen, werden wir desto leichter gelangen, je genauer und richtiger wir die Dinge kennen und schätzen lernen, die gemeiniglich mit so vieler Begierde von den Menschen gesucht und so hochgeschätzt werden. Die

Ver-

*) Antonin. IV, 29.

**) Epictet. Ench. 26.

Vernunft lehrt uns, daß sie alle nebst ihrem Andenken in kurzer Zeit vergehen, daß alles, was die Sinne ergözt, an sich nichtswürdig und vergänglich, daß auch der Ruhm selbst nichts beständiges ist. *) Die vormahls gewöhnlichen Worte sind jezt veraltet, die Nahmen der vormals gerühmten jezt verschwunden, und auch die berühmtesten Leute unbekannt geworden; der Ruhm also ist nichts als ein leerer Schall, der bald vergeht. **) So bald ein Gegenstand uns in Bewegung setzen will, müßen wir uns gleich an diese Grund-Sätze erinnern, und dahin sehen, daß wir uns ihn nicht größer und nicht anders vorstellen, als er würklich ist. Wird uns gesagt, jener hat übel von uns gesprochen; gut, es ist aber nicht gesagt, daß er uns Schaden gethan hat. Sehen wir, daß unser Kind krank ist, gut, wir sehen aber nicht, daß es Gefahr hat. ***) Eben diese Vorsicht müßen wir auch bey allen den Din-

*) Antonin. II, 12. **) Antonin. IV, 33.
***) Antonin. VIII, 49. Epictet. Ench. 3.

Dingen gebrauchen, die wir lieben, und folglich zu behalten wünschen, dadurch, daß wir uns ihre Vergänglichkeit, die Möglichkeit, sie zu verlieren, und die in ihrer Natur enthaltene Veränderlichkeit vorstellen, bereiteten wir uns, ihren Verlust desto standhafter und ruhiger zu ertragen. Ist uns ein irrdenes Gefäß lieb: so müßen wir nicht vergeßen, daß es ein irrdenes Gefäß ist, denn so werden wir uns nicht ärgern, wenn es zerbrochen wird; küßen wir unsere Kinder, unsere Geliebten: so müßen wir dabey denken, daß wir Menschen küßen, denn so werden wir uns nicht beunruhigen, wenn sie etwa sterben sollten. *)

Man sey kein Sclave seines Körpers.

IV) Der Körper, und alles, was sich auf ihn bezieht, unterwirft uns manchen Unruhen und Verdrüßlichkeiten; derjenige, der alles auf ihn referirt, muß nothwendig die Tugend geringe achten, Armuth, Krankheit, Feinde, und unzählige andere Dinge fürchten, und sich ihnen unterwerfen. Um also von allen diesen Unruhen befreyet zu werden, müssen

*) Epictet. Ench. 3.

sen wir zwar für ihn sorgen, aber ihm nicht sklavisch dienen; zwar so leben, als ob wir nicht ohne Körper seyn könnten, aber doch nicht so, als wenn wir nur um seinetwillen lebten; wir müßen allemahl bereit seyn, ihn, wenn es Pflicht ist, auch den härtesten Martern freywillig zu unterwerfen, aber dennoch alle Gefahren und Unbequemlichkeiten, so viel möglich ist, vermeiden. Die vornehmsten und fürchterlichsten Verdrüßlichkeiten werden uns von andern Menschen verursacht, wir müßen uns daher bemühen, nicht, alle zu Freunden zu haben, denn das ist unmöglich, sondern sie nur nicht zu Feinden zu machen. Weil aber sehr oft ein gar zu großes Bestreben nach Ruhe, wenn es von andern gemerkt wird, ihnen Anlaß giebt, uns desto dreister zu beleidigen: so müßen wir es nicht zu deutlich blicken laßen, daß wir alle Uneinigkeit und Feindschaft zu vermeiden suchen. Das sicherste aber unter allen Mitteln, hiezu zu gelangen, ist, nichts von allem dem zu begehren, nach dem alle Menschen trachten; denn nur unter

solchen, die nach einerley Gegenständen streben, entstehen Streitigkeiten. Kommt hiezu noch dieses, daß wir von solchen Dingen wenig besitzen, die uns andere mit ihrem großen Vortheile rauben können: so sind wir von dieser Seite völlig gesichert; derer sind nur wenige, die schaden wollen, blos um zu schaden. Ungeachtet aller dieser Vorsicht aber können wir doch noch oft den Haß, den Neid, oder die Verachtung unserer Mitmenschen uns zuziehen; hier also ist eine große Behutsamkeit nöthig, weil der richtige Weg sehr schwer zu finden, und noch schwerer zu beobachten ist. Viele haben sich blos dadurch der Furcht unterworfen, weil sie sich fürchterlich zu machen schienen. Wir müßen uns also so viel möglich einschränken, denn es ist eben so schädlich, verachtet als gefürchtet zu werden; und, so viel sich thun läßt, die Aufmerksamkeit des großen Haufens auf uns nicht zu erregen suchen. *)

Wer-

*) Sen. ep. 14.

Werden wir aber, aller dieser Vorsicht ungeachtet, von widrigen Zufällen geplagt: so müßen wir uns erinnern, daß wir Bürger der Welt und Söhne Gottes sind, dieser einzige erhabene Gedanke muß uns von allen Bekümmernißen befreyen. Die Verwandtschaft mit den Gekrönten und Mächtigen der Erde ist hinreichend, diejenigen, denen sie zu Theil geworden ist, von aller Verachtung und Furcht vor andern frey zu machen; wie vielmehr muß uns denn nicht das von aller Sorge und Furcht entledigen, daß Gott unser Urheber, Vater und Vorsorger ist? Allein, sagt jener Arme, ich habe nichts zu eßen. Wie machen es denn die ihren Herren entflüchtenden Sclaven? Auf wen verlaßen die sich? Etwa auf Aecker, Hausgenoßen und silberne Gefäße? Nein, nur auf sich, und doch fehlt es ihnen nicht an Unterhalt. Und nun sollte der Philosoph sich blos auf andere Menschen verlaßen, wenn er reisen will, zu sich selbst kein Zutrauen haben, sich furchtsamer als die Thiere betragen, deren jedes sich auf sich selbst

verläßt, und an Nahrung keinen Mangel leidet? *)

Man erinnere sich an die Tugenden.

V) Die Natur hat uns nicht gegen alle Zufälle und Unruhen unbewaffnet in die Welt gesetzt, sie hat uns Tugenden gegeben, deren Besitz und Ausübung allein hinlänglich ist, ihnen zu widerstehen, und glücklich unsere Tage zu durchleben. Sobald wir also einen Gegenstand gewahr werden, der heftige Begierden und Affekten erregen, und uns vom Wege der Vernunft ableiten will, müßen wir uns gleich an die uns dagegen verliehenen Kräfte erinnern. Sehen wir ein schönes Frauenzimmer: so müßen wir die Mäßigkeit hervorrufen, die den Reizungen zur Wollust widersteht; gerathen wir in Mühseligkeiten: so müßen wir bedenken, daß die Geduld uns gegeben ist, sie zu ertragen; verläumdet uns jemand: so müßen wir zur Gelaßenheit unsere Zuflucht nehmen. **)

Man habe die Unbe-

VI) Je mehr wir die großen Umwälzungen und Veränderungen des menschlichen

*) Arrian. I, 9.

**) Epictet. Ench. 10. Antonin. IX, 42.

lichen Lebens betrachten, desto kleiner kommen uns nothwendig alle diejenigen Dinge vor, nach denen gewöhnlich mit so großem Eifer getrachtet wird, denn dadurch überzeugen wir uns, daß nichts beständiges an ihnen ist, welches sie würdig machen könnte, von uns heftig begehrt zu werden. Den Tod also, die Landes-Verweisung, und alle großen Unfälle der Menschen stets vor Augen zu haben, ist ein sicheres Mittel, nichts unanständiges zu begehren, zu denken, und durch keinen Unfall zu Boden geworfen zu werden. *)

ständigkeit aller Dinge vor Augen.

VII) Die widrigen Zufälle im menschlichen Leben, als Tod, Krankheit, Verlust der Freunde und Güter, verursachen den Menschen die meisten Unruhen, diese also ertragen zu lehren, ist die Pflicht der Moral, und sich durch sie nicht beunruhigen zu laßen, die Pflicht des Weisen. Durch welche Mittel können wir denn nun hiezu gelangen? Das vornehmste und allgemeinste ist das schon mehrmahls erwähnte; alle diese Dinge für das zu halten,

Allgemeine Trost-Gründe im Unglücke.

*) Epictet. Ench. 21.

halten, was sie würklich sind, nemlich für gleichgültige Dinge. Nächst diesen giebt es noch folgende besondere auf sie allein gerichtete Gründe, die uns bewegen müßen, uns in der Ruhe der Seele nicht stören zu laßen. 1) Sie sind alle Wirkungen der Natur, und allen Menschen ohne Ausnahme zugetheilt, wir sind also von der Natur bestimmt, sie zu ertragen, und können ihnen durch keine Klagen, durch kein Murren und Mißvergnügen entgehen. Die beste Parthey, die wir ergreifen können, besteht folglich darin, daß wir sie durch Gedult und Standhaftigkeit so leicht zu machen suchen, als es nur immer möglich ist. Die Kälte des Winters kommt heran, folglich will die Natur, daß wir frieren sollen; der Sommer bringt Hitze; also verlangt sie, daß wir vor Hitze schmachten; die unordentliche Witterung greift die Gesundheit an, also will sie, daß wir krank seyn sollen; ein wildes Thier, oder, ein noch gefährlicherer Bösewicht kommt uns entgegen; das Waßer oder das Feuer entreißt uns unsere Güter, also

müßen

müßen wir es großmüthig ertragen. Veränderungen hervorzubringen, ist das Geschäffte der Natur, auf Regen folgt Sonnenschein, das vorher ruhige Meer wird stürmisch, auf die Nacht folgt der Tag, dies ist das Gesetz der Natur, dem zu folgen und zu glauben, daß alles, was geschieht, habe geschehen müßen, unsere Pflicht ist. Das beste in diesem Falle ist allemahl, das zu ertragen, was man nicht ändern kann, und den Willen Gottes sich ohne Murren zu unterwerfen. *) 2) Wir sind nicht Herren über die Welt-Begebenheiten, wir müßen also auch das nicht begehren oder verabscheuen, was nicht in unserer Gewalt ist, wenn wir als freye Menschen leben wollen. Derjenige ist Herr über eine Sache, der sie geben und nehmen kann, Herr über einen Menschen, der ihn zwingen kann, etwas zu wollen oder nicht zu wollen. Wollen wir nun etwas anders, als die Natur will: so werden wir von widrigen Begebenheiten gezwungen, zu klagen und mißvergnügt zu seyn, das heist, wir unter-

*) Sen. ep. 91, 107.

unterwerfen unsern Willen der Macht der Zufälle, und verlieren dadurch die Freyheit und Herrschaft über uns selbst. *) Geduldig ertragen also ist unsere Pflicht, und diese auszuüben müßen wir uns bemühen, alle möglichen gefährlichen Zufälle stets vor Augen zu haben, nicht nur zu wißen, daß sie sich zutragen, sondern auch, daß sie uns wiederfahren können; denn alles unerwartete rührt stärker, und bringt die Seele eher aus ihrer Faßung; alles erwartete hingegen ist leichter zu ertragen. **)

Besondere Trost-Gründe gegen den Tod.

Damit wir aber noch mehr geschickt seyn mögen, alle Arten von Unfällen zu ertragen: so müßen wir für jede nach Beschaffenheit ihrer Natur besondere Trost-Gründe in Bereitschaft haben. Aus diesem Grunde geben die Stoiker auch gegen die vornehmsten Uebel des menschlichen Lebens: als 1) Tod, 2) Beleidigungen anderer Menschen, und 3) Verlust der Freunde und Güter, einige besondere Mittel an, sie leichter zu ertragen.

*) Epictet. Ench. 14.

**) Sen. ep. 24, 91. ad Marc. 9.

gen. Gegen den Tod gebrauchen sie vornehmlich folgende Gründe: wir müßen ihn nicht verachten, auch nicht fürchten, sondern in einer zufriedenen Verfaßung gegen ihn seyn: denn 1), er ist eines von denjenigen Dingen, die dem Willen der Natur gemäß sind; aufgelöset zu werden und zu sterben ist eine eben so gewöhnliche Wirkung der Natur, als jung zu seyn, alt zu werden, zu wachsen, und alle übrigen unsere verschiedenen Lebens-Alter begleitenden Veränderungen. Es ist daher einem vernünftigen Manne anständig, den Tod nicht zu verabscheuen, zu verachten, sondern ihn zu erwarten, wie er andere Wirkungen der Natur an seinem Körper erwartet; es schickt sich für einen Weisen, mit eben der Gelassenheit auf die Stunde hinzusehen, in der die Seele aus dieser Hülle des Leibes wandern wird, mit der er die Zeit erwartet, in der ein Kind aus seiner Mutter Leibe hervorgehen soll. *) Der Tod ist uns so wenig unnatürlich, daß wir vielmehr alle Tage und alle Augenblicke seine

 Wir-

*) Antonin. IX, 3.

Wirkungen empfinden, denn wir sterben alle Tage, weil wir alle Tage einen Theil unsers Lebens verliehren, und weil auch dann unser Leben abnimmt, wenn unser Körper und unsere Kräfte zunehmen. Wir sind Kinder, Knaben, Jünglinge gewesen, und haben alle Zeit unsers Lebens bis auf den heutigen Tag verlohren, denn alle vergangene Zeit ist verlohrene Zeit, ja auch noch den heutigen Tag theilen wir mit dem Tode. Da uns also der Tod so nahe und so unzertrennlich in alle unsere Veränderungen verwebt ist, da er uns folglich so bekannt und so gewöhnlich ist, ist es da nicht Thorheit, ihn zu fürchten, zu verabscheuen? *) 2) Der Tod ist nicht nur natürlich, er ist auch nothwendig, denn das Leben ist uns unter keiner andern Bedingung gegeben, als daß wir es wieder verlaßen sollen. Wenn es also wahr ist, daß nur ungewiße Dinge gefürchtet, gewiße hingegen mit Zuversicht erwartet werden; so ist es auch gewiß, daß es Thorheit ist, den so gewißen Tod zu fürch-

*) Sen. ep. 24.

fürchten.*) 3) Aber vielleicht quält uns die Begierde zum Leben, und macht uns den Tod bitter? Die meisten fürchten den Tod, nicht, weil er widernatürlich, sondern weil er ihrem Wunsche zu leben entgegengesetzt ist. Auch diese Begierde ist thöricht, und muß daher auf alle mögliche Art ausgerottet werden. Wenn wir auch drey tausend, oder gar drey Millionen Jahre lebten: so könnten wir doch unmöglich ein anderes Leben verlieren, als das, welches wir leben; das heißt, wir verliehren im Tode nichts vom ganzen Leben, als den letzten Augenblick deßelben, der dem Tode am nächsten ist; denn das vergangene Leben ist nicht mehr, und kann also auch durch den Tod nicht verlohren werden. Ein Mensch also, der drey tausend Jahr, und einen, der nur ein Jahr gelebt hat, verlieren beyde durch den Tod gleichviel. Wir haben daher keine Ursache, uns bey Annäherung des Todes zu beklagen, daß wir nur so kurze Zeit gelebt haben, und eine längere Lebens-Zeit zu wünschen, weil wir

*) Sen. ep. 30.

wir am Ende doch immer gleichviel verliehren, wir mögen lange oder kurz gelebt haben. *) Hiezu kommt noch, daß der beständige Kreis-Lauf der Natur immer dieselben Gegenstände nur mit kleinen Veränderungen wieder hervorbringt. Daß es also völlig gleich ist, ob einer hundert oder zweyhundert Jahr, oder gar eine ganze Ewigkeit hindurch, immer einerley sieht und empfindet. **) Die Einförmigkeit des Lebens muß es uns nothwendig gleichgültig, wo nicht gar ekelhaft machen, da wir von Natur alle Einförmigkeit haßen. Wie lange wollen wir denn immer daßelbe thun? Wie lange wachen, schlafen, satt seyn, hungern, frieren, heiß seyn? Wie lange daßelbe Schauspiel der Natur ansehen? Jetzt Tag, dann Nacht, dann wieder Tag, und dann wieder Nacht; jetzt Sommer, dann Herbst, dann Winter, dann Frühling, dann wieder Sommer, wieder Herbst, wieder Winter, wieder Frühling! Bey diesem allen nichts neues

zu

*) Antonin. II, 14.

**) Antonin. II, 14. III, 7.

zu sehen, zu hören, zu empfinden, immer daßelbe zu thun, das ist ekelhaft. Wenn wollen wir denn einmahl aufhören zu leben? *) 4) Allein, von unsern Freunden, von unsern Geschäfften, von unserm Ruhme, von unsern Schätzen getrennt zu werden, das ist unangenehm, das macht den Tod bitter? Was sind denn alle diese so gerühmten Güter, daß man sich ihrentwegen quälen soll? Die sinnliche Empfindung ist schwach, der Körper zerbrechlich, die Seele veränderlich, das Glück unbeständig, der Ruhm vergänglich, und überhaupt, die körperlichen Güter sind steten Veränderungen unterworfen, die der Seele Träume und Einbildung, und das Leben ist ein unaufhörlicher Streit, oder eine Wanderschaft. **) Die Trennung von Freunden und Geliebten aber muß uns um desto weniger quälen, da wir wißen, daß sie mit uns nicht völlig einerley Gesinnungen und Sitten haben, daß wir auch im Leben wegen dieser Verschiedenheit

oft

*) Sen. ep. 24.

**) Antonin. II, 17.

oft mit ihnen in Uneinigkeit gestanden haben, und daß endlich ihr ganzes Betragen bey weitem nicht so beschaffen gewesen ist, als es seyn müste, wenn es uns völlig angenehm, und sein Verlust beklagenswerth seyn sollte. *) 5) Die große mit dem Tode vorgehende Veränderung und die Vernichtung des Körpers darf auch keine hinlängliche Ursache seyn, uns den Tod fürchterlich und verhaßt zu machen; denn sie ist weiter nichts als eine Auflösung des Körpers in diejenigen Elemente, aus denen er gebildet ist. Den Elementen widerfährt dadurch nichts Böses, daß sie verwandelt werden, weil dies das Gesetz und die Folge ihrer Natur ist. Warum wollen wir uns denn vor eine Sache fürchten, die den Natur-Gesetzen gemäß, und folglich in Absicht auf das Universum gut und nützlich ist? **) 6) Es ist Thorheit, zu wollen, daß alles in der Welt sich nach unsern Wünschen richten soll; es ist Klugheit, das zu wollen, was die Natur angeordnet

*) Antonin. IX, 3.

**) Antonin. II, 17.

net hat. *) Nun hat die Natur oder der Beherrscher der Natur nicht gewollt, daß unsere beständige Wohnung die Erde seyn sollte, sie hat uns nur dazu auf die Welt gesetzt, daß wir sie durchwandern sollten, daß wir, gleich den Akteurs, eine gewiße Rolle darin spielen, und nach ihrer Endigung abtreten sollten. So wie also derjenige, der eine Reise zu Schiffe thut, allemahl seine Gedanken auf das Schiff und den Wink des Steuermanns richten muß, damit er alle Augenblicke bereit sey, nach einem kleinen Ruhe-Punkte, in dem er die Freyheit hatte, Waßer zu hohlen, oder Conchylien zu sammlen, wieder in das Schiff zu treten; so müßen auch wir in unserm ganzen Leben dahin sehen, daß wir stets im Stande seyn, dem Befehle des Beherrschers der Natur zu folgen, und Kinder, Frau, Freunde, und alles, was wir auf unserer Reise bey müßigen Stunden gesammelt haben, ruhig zu verlaßen. Und so wie ein Akteur allemahl die Rolle spielen muß, die ihm sein Vorgesetzter giebt, ohne sich darum

*) Epictet. Ench. 8.

darum zu bekümmern, ob sie kurz oder lang ist: so müßen wir auch willig die Person übernehmen, die uns Gott vorzustellen aufgelegt hat, und nur dahin sehen, daß wir sie gut machen. *)

Beleidigungen der Menschen.

Die Beleidigungen anderer Menschen dürfen uns 2) gleichfalls nicht aus unserer Faßung bringen, und bewegen, darüber erbittert oder zur Rache angefeuert zu werden; denn 1) leiden wir keinen würklichen Schaden dadurch, daß andere schlecht von uns reden und denken, oder uns an unsern Glücks-Gütern Nachtheil zu verursachen sich bemühen. Wir bleiben darum was wir sind, wir werden nicht untugendhafter, schlechter, verächtlicher, geringer dadurch, als wir es vorher waren, weil wir nur durch unsere eigenen, nicht durch die Handlungen anderer vor unserm wahren allein in der Tugend bestehendem Werthe etwas verliehren können. Daher finden wir auch, daß alle große Leute, Sokrates, Phocion, Diogenes, alle Schmähungen, Verläumdungen und Beleidigungen anderer

*) Epictet. Ench. 7, 17.

derer gelaßen ertragen, und großmüthig übersehen haben. *) Aller Nachtheil also, den sie uns verursachen können, besteht blos in unserer eigenen Einbildung, wir werden nur deswegen dadurch beleidigt, weil wir glauben, beleidigt zu seyn, und wenn wir nicht beleidigt werden wollen: so ist kein Mensch im Stande, uns den geringsten Schaden zu thun. **) Diese Einbildung also müßen wir entfernen, die irrige Meynung, daß andere im Stande sind, uns zu schaden, vertilgen; so werden wir in allen diesen Fällen vollkommen ruhig und gleichgültig seyn. Wodurch aber kann denn dieser Irrthum gehoben werden? Dadurch, daß wir bedenken, uns sey durch alle Angriffe anderer nichts schädliches wiederfahren, und es sey an sich nichts der Tugend entgegengesetztes, verläumdet oder verspottet zu werden. ***) 2) Wir würden mit Recht verdrüßlich werden, wenn jemand unsern

*) Stobaei serm. 19. p. 169.

**) Epictet. Ench. 30.

***) Antonin. XI, 18.

unsern Körper einem vorbeygehenden zu beliebigem Gebrauche überlaßen wollte; und doch schämen wir uns nicht, wenn wir unsere Seele in die Gewalt eines andern übergeben, so daß er sie nach seinem Gutdünken beunruhigen kann. So sehr wir uns also bemühen, die Herrschaft über unsern Körper zu behalten, so sehr, und noch viel mehr müßen wir uns bestreben, die Herrschaft über unsere Seele nicht in die Hand eines andern zu legen; und so niederträchtig es ist, selbst freywillig seinen Körper der Macht anderer zu unterwerfen, so niederträchtig und noch weit niederträchtiger ist es, andern die Macht zu geben, uns nach ihrem Gefallen zu beunruhigen. *) 3) Die Sachen, über die wir uns ärgern, sind alle außer uns; und folglich weit unter der Würde unserer vernünftigen Seele; beißende Reden, Scheltworte, Verachtung anderer, oder auch Wegnehmung unsers Eigenthums, sind alle außer uns, und nicht Handlungen

*) Epictet. Ench. 28.

gen der Seele, in welchen allein das Gute und Böse sich findet. Verdruß, Betrübniß und Zorn über sie aber sind Handlungen unserer eigenen Seele, und machen uns daher schlechter, als wir vorher waren. So bald wir uns also über solche Sachen betrüben, oder erbittert werden, so wiederfährt uns dadurch etwas, das von unendlich größerer Wichtigkeit ist, als die Sachen selbst, die uns in diese Gemüths-Verfaßungen setzen. Der Gedanke also: diese Dinge sind es nicht werth, daß man darüber in Affekt gerathe, muß uns billig abhalten, uns durch die Beleidigungen anderer in Hitze bringen zu laßen. *) 4) Die Erinnerung an unsere eigenen Schwachheiten, unsere eigenen Fehler, muß uns gegen die Vergehungen anderer Nachsicht geben. Wenn wir erwägen, daß wir selbst mancherley Fehler begehen, und eben solche mangelhafte Menschen sind, als diejenigen, über deren Beleidigungen wir so sehr erbittert werden, daß wir,

*) Antonin. XI, 18.

wenn wir gleich manches Böse nicht thun, dennoch den Gefahren ausgesetzt sind, es zu begehen; so müßen wir nothwendig geneigt seyn, die Beleidigungen anderer zu entschuldigen und sanftmüthig zu übersehen. *) Spricht also ein anderer übels von uns: so müßen wir uns nicht vertheidigen, sondern antworten: er kannte unsere übrigen Fehler nicht, sonst würde er nicht blos dies gesagt haben. **) 5) Alle Beleidigungen entstehen daher, daß andere glauben, recht zu thun, wenn sie uns Schaden zufügen. Da sie nun unmöglich anders als dem gemäß handeln können, was ihnen recht und gut scheint: so ist es unmöglich, daß sie uns nicht hätten beleidigen sollen; und folglich ungereimt, sich über das zu betrüben, was nicht geändert werden kann. Aber auch zweytens ist es der Billigkeit gemäß, es ihnen zu verzeihen; denn haben sie uns mit Recht Schaden gethan: so müßen wir uns über uns selbst, nicht über sie beklagen. Haben sie es aber mit

*) Antonin. XI, 18.

**) Epictet. Ench. 33.

mit Unrecht gethan: so haben sie es auch zugleich ungern gethan, denn jeder Mensch übertritt ungern die gegen andere zu beobachtenden Pflichten, so wie er nicht anders als wider seinen Willen irrt. Sie haben ferner in dem letzten Falle eben dadurch sich selbst, nicht uns geschadet, denn derjenige leidet eigentlich Schaden, der da irrt. Wenn jemand einen wahren Satz für falsch hält: so wird nicht der Satz, sondern der irrende dadurch verschlimmert. *) 6) Der große Gedanke: alle Menschen sind unsere Brüder, stehen mit uns unter einem allgemeinen Regierer der Welt, sind geschaffen, einander beyzustehen, und werden alle von Gott erhalten, muß uns gegen ihre Beleidigungen sanftmüthig machen. Wir werden gemeiniglich über die Vergehungen anderer gegen uns nur darum so sehr aufgebracht, weil wir nur daran denken, daß wir beleidigt worden sind, und dies ist gerade die unerträgliche Seite daran. Viel beßer würden wir thun, wenn wir auf die erträgliche hinsähen, und

*) Epictet. Ench. 42. Antonin. XI, 18.

und uns durch Betrachtung der Verwandschaft aller Menschen zur Sanftmuth und Gedult bewegen ließen. *) 7) So oft uns ein Unverschämter, Listiger, Treuloser, beleidigt, müßen wir uns gleich fragen, ist es möglich, daß solche Leute nicht in der Welt seyn? Nein, denn wenn es möglich gewesen wäre: so hätte die Natur sie nicht hervorgebracht. Wir müßen folglich nicht verlangen, daß sie gar nicht da seyn sollten, weil wir dadurch thörichter Weise nach dem Unmöglichen trachten würden. Dieser unverschämte, listige also, der uns jetzt schadet, ist einer von denen, die nothwendig in der Welt seyn müssen. **) Er muß folglich nothwendig seiner Natur gemäß handeln, denn ein schlechter Mensch kann nicht anders als schlecht handeln. Verlangen also, daß er uns nicht habe schaden sollen, heißt, sich über das beschweren, was nicht geändert werden kann. Aber er sollte nur gegen

*) Epictet. Ench. 43. Antonin. IX, 22, 27. XI, 18.

**) Antonin. IX, 42.

gegen mich nicht so gehandelt haben! Dies ist es eben, was mich verdriest! Neue Ungereimtheiten! Da er nicht umhin konnte, so zu handeln, als er gehandelt hat: so konnte er es so gut gegen dich, als gegen jeden andern thun, du verlangst also einen Vorzug, der dir nicht zukömmt, und dir unmöglich gegeben werden kann; das vernünftigste ist allemahl, diese Leute und ihre Beleidigungen gelaßen zu ertragen. *) 9) Die genauere Untersuchung, wer und was denn solche Leute eigentlich sind, die uns beleidigen, wie sie sich an der Tafel, in ihren Häusern, und überhaupt in allen ihren Verrichtungen betragen, lehrt uns, daß es fast immer schlechte, niederträchtige, boshafte Menschen sind, die es nicht verdienen, daß ein rechtschaffener Mann sich um sie bekümmern, und sich durch sie in seiner Zufriedenheit stören laße. **) 10) Wir setzen allemahl voraus, daß andere Unrecht thun, wenn sie uns beleidigen, und irren darin aus Eigenliebe sehr oft. Der

*) Antonin. XI, 18.

**) Antonin. IX, 27. XI, 18.

Beleidiger kann sehr gute Ursachen gehabt haben, so zu verfahren, entweder weil wir selbst ihm ohne unser Wißen Anlaß dazu gegeben haben, oder auch, weil er von andern dazu ist verleitet worden. So lange wir also nicht mit Gewißheit sagen können, daß er Unrecht gethan habe, so lange müßen wir seine Handlung nicht verdammen. Dieses aber mit völliger Gewißheit zu wißen, ist in den meisten Fällen unmöglich, und daher allemahl am sichersten, wenn wir gelaßen bleiben. *) 11) Das menschliche Leben währt nur einen Augenblick, und wir, Beleidigte sowohl als Beleidiger, werden in kurzer Zeit zu Grabe getragen werden. Es ist folglich der Mühe nicht werth, dieses kurze Leben durch Verdrüßlichkeiten noch mehr zu verkürzen. 12) Unsere Sanftmuth muß ungeheuchelt und unüberwindlich seyn, wir müßen durch Nichts uns zum Zorne und zur Feindschaft bewegen laßen, vielmehr müßen wir uns bemühen, unsere Beleidiger zu belehren, daß sie unrecht gethan

haben.

*) Antonin. l. c.

haben. Die Sanftmuth ist uns weit anständiger und der Natur gemäßer als Zorn, sie ist der Standhaftigkeit und Stärke der Seele weit gemäßer als Eifer. *) 13) Daher muß uns auch die Undankbarkeit derer, denen wir Gutes gethan haben, keine Veranlaßung werden, darüber verdrüßlich zu werden, oder ihnen weniger wohlzuthun. Denn es ist unsere Pflicht, wohlthätig zu seyn, um es zu seyn; nicht um Dank oder Gegendienste dafür einzuerndten, und daher muß es uns genug seyn, daß wir ihnen Gutes erwiesen haben, wenn sie es gleich nicht erkennen. Es ist unserer Natur gemäß, wohl zu thun, davor eine Belohnung verlangen, würde eben so thöricht seyn, als wenn das Auge vor das Sehen, das Ohr vor das Hören belohnt seyn wollen. So wie diese Glieder dazu gemacht sind, gewiße Geschäffte zu verrichten, und wie sie alsdenn alles, was sie begehren können, erlangt haben, wenn sie dieses Geschäffte gut ausgerichtet haben; so ist auch der Mensch ge-

*) Antonin. XI, 18.

macht, andern Gutes zu erzeigen, und so hat er seine ganze Belohnung eben dadurch empfangen, daß er seine Pflicht ausgeübt hat. *) Gesetzt, Wohlthaten müsten nur um des Dankes willen erzeigt werden: so würde es Pflicht seyn, nur den Reichsten, den Mächtigsten Wohlthaten zu erweisen, weil die uns davor am leichtesten und reichlichsten belohnen können; der Arme würde ohne Hülfe, ohne Unterstützung in seine Armuth immer tiefer versinken, und endlich darin umkommen müßen. Dieses nun wäre erstlich gegen alle Menschenliebe, und zweytens auch gegen alle unsere moralischen Empfindungen von dem Werthe einer Wohlthat, die wir denn für keine wahre Wohlthat erkennen können, wenn sie aus eigennützigen Absichten geflossen ist. Müsten endlich Wohlthaten um der Hoffnung der künftigen Belohnungen ausgetheilt werden: so wären die Reichen und Mächtigen der Erde am wenigsten verbunden, Gutes zu thun, weil sie es

*) Antonin. V, 6. IX, 42. Sen. de Ben. I, 2.

es am wenigsten nöthig haben, von andern Gegen-Wohlthaten und Gegen-Dienste zu verlangen. *) Erwartung also des Dankes und der Gegen-Wohlthaten müßen für uns keine Bewegungs-Gründe zu Gutthaten seyn, sondern bloß die Begierde, Gutes zu thun, weil es gut ist, und folglich müßen wir uns auch nicht darüber betrüben, wenn andere unsere Wohlthaten nicht dankbar erkennen.

Verlust der Freunde und Güter.

Der Verlust unserer Freunde und Güter ist endlich 3) eine sehr ergiebige Quelle von mancherley Unruhen und unangenehmen Gemüths-Bewegungen, die wir aber leicht verstopfen können, wenn wir erwägen 1) daß wir nur Reisende und Pilgrimme, nicht bleibende Bewohner in dieser Welt, sind. Der Urheber der Natur hat nicht gewollt, daß hier unsere beständige Wohnung seyn sollte, weil er uns nur eine so kurze Zeit zu unserm Aufenthalte bestimmt hat, seine Weisheit hat es beßer gefunden, uns nur einige Jahre den Genuß der irrdischen Güter zu erlau-

*) Sen. de Ben. IV, 3.

erlauben, und uns hernach wieder von hinnen zu fordern. Er allein ist der Herr und Eigenthümer aller Güter der Erden, er giebt sie wem er will, und nimmt sie, wem er sie zu nehmen gut findet. Wird uns also irgend etwas von den bisher genoßenen Gütern entzogen: so müßen wir nicht sagen, ich habe es verlohren, sondern, ich habe es zurückgegeben; stirbt uns ein Kind; nicht, es ist verlohren; sondern es ist zurückgegeben: eine zärtliche Gattin; sie ist wiedergegeben: wird uns unser Eigenthum genommen; es ist zurückgegeben. Aber der ist ja ein Bösewicht, der uns unsere Güter raubt? Was geht es uns an, durch wen uns das geliehene abgefordert wird? *)
2) Es ist beßer, alle Güter der Erde verlieren, und dabey ruhig bleiben, als auch nur des geringsten beraubt zu werden, und dadurch unwillig gemacht werden; Ruhe der Seele und Affektenlosigkeit sind wahre Güter; Reichthum und Ehre aber nur Schein-Güter. Wird uns also von diesen etwas entrißen: so müßen

*) Epictet. Ench. 11.

müßen wir allemahl dabey denken, das ist der Preis, um den die affektenlose Standhaftigkeit erkauft wird. Die einmahl durch Erziehung und Umgang mit andern Menschen eingewurzelten Vorurtheile machen, daß wir die Größe dieses Gedankens nicht so gleich faßen, und ihn ohne alle Vorbereitung bey wichtigem Schaden anwenden können. Es ist daher nothwendig, sich allmählig an ihn zu gewöhnen, ihn zuerst bey kleinen Verlusten sich geläufig zu machen, damit er bey großen desto anwendbarer sey. Wird uns das Oel ausgegeßen, oder der Wein gestohlen; so müßen wir gleich dabey sprechen, hiedurch wird Ruhe der Seele erkauft.*) 3) Die Beunruhigungen über den Verlust der weltlichen Güter, entstehen größtentheils auch daher, daß wir durch heftigen Affekt unsern Verlust ersetzen, uns an unserm Beleidiger rächen, und überhaupt es dahin bringen wollen, daß uns inskünftige keine Unfälle weiter begegnen. Darin aber irren wir sehr, denn mit allem unsern Ungestüme können wir

*) Epictet. Ench. 12.

wir es doch nicht dahin bringen, daß unsere Freunde oder Freundinnen ewig leben, daß keiner uns einen Schaden zufüge. Nicht wünschen hingegen und begehren, daß alles nach unserm Willen gehe, das können wir, weil es in unserer Gewalt steht, etwas zu begehren oder nicht zu begehren. Folglich handeln wir am vernünftigsten, wenn wir unsern Schaden gelaßen ertragen, und nichts verlangen, als was wir auszurichten im Stande sind. *) 4) Die Heftigkeit der Begierden, mit der wir nach vergänglichen Gütern trachten, und sie so fest umschließen, daß sie zu Theilen von uns selbst werden, vergrößert unleugbar die Betrübniß bey ihrem Verluste. Je weniger wir uns nach einer Sache sehnen, und mit je gleichgültigern Augen wir sie ansehen, desto weniger betrübt uns ihr Verlust, und desto weniger empfinden wir ihre Abwesenheit. Der irrige Wahn, daß diese Güter uns zum Eigenthume gegeben sind, und daß wir sie beständig gebrauchen werden, giebt diesen Begierden noch

*) Epictet. Ench. 14.

noch mehr Heftigkeit. Suchen wir diesen zu vertilgen, und die Dinge zu nehmen, wenn sie uns das Schicksal giebt; nicht, wider den Willen der Natur, begierig darnach zu trachten: so werden wir bey ihrem Verluste gelaßen seyn können. Wir müßen uns beständig vorstellen, als ob wir bey einem großen Gastmahle wären: wird uns etwas angebothen; so müßen wir die Hand ausstrecken, und es mit Anstand hinnehmen; geht es uns vorbey; es nicht zurückzurufen suchen; kommt es noch nicht; uns nicht sehnen, daß es kommen möge, sondern gelaßen warten, bis es gebracht wird. Dieses Betragen, auf Frau, Kinder, Aemter, Reichthum und alle Erden-Güter angewandt, macht uns zu würdigen Gästen der Götter. Wenn wir aber von den uns angebotenen Sachen manche nicht annehmen und großmüthig übersehen: so werden wir nicht nur Gäste; sondern auch Mit-Regierer der Götter seyn; denn eben dadurch haben sich Diogenes, Heraklit und andere große Leute

den

den Beynahmen der göttlichen Männer mit Recht erworben. *)

Man bitte Gott um Ruhe der Seele.

VI) Die Gottesfurcht befiehlt uns dasjenige Wesen, welches in der Welt das vollkommenste ist, zu ehren, das ist dasjenige, welches alles nach seinem Gefallen regiert und einrichtet. **) Die alles auf das beste zur Erhaltung und zum Wohl aller einrichtende Weisheit und Güte Gottes, die unaufhörlichen von seiner wohlthätigen Vorsehung über uns ausgegoßenen Wohlthaten, müßen in uns erhabene Empfindungen der Dankbarkeit und des Lobes erwecken; bey jedem Geschäffte müßen wir mit Dank erfülltem Herzen seine Güte erheben, und sie um desto mehr erheben, je weniger wir im Stande sind, die Größe seiner Wohlthaten mit unserm eingeschränktem Geiste zu umfaßen, und ihrer Würde gemäß zu preisen. Groß ist Gott, daß er uns Glieder und Werkzeuge gegeben hat, dadurch wir die Erde bear-

*) Epictet. Ench. 15.

**) Antonin. V, 21.

bearbeiten können; groß ist Gott, daß er uns Werkzeuge der Nahrung geschenkt, und die Maschine unsers Körpers so gebauet hat, daß sie auch ohne unser Wißen zu unserer Erhaltung arbeitet; groß ist Gott, daß er uns Vernunft und Verstand gegeben hat, dadurch wir ihn erkennen und seinen Willen lernen können! *) Diese Verehrung Gottes erfordert drey Eigenschaften, wenn sie ihm gefällig, und von allem Aberglauben rein seyn soll: 1) den Glauben an sein Daseyn, 2) die Erkenntniß seiner Güte, Macht, Weisheit, und seiner übrigen erhabenen Eigenschaften, 3) die Anbetung Gottes mit reinem und tugendhaften Herzen. **) Ohne ihm von ganzen Herzen vor seine Wohlthaten zu danken, mit seiner Regierung und unserm Schicksale zufrieden zu seyn, uns gänzlich seinem Willen zu unterwerfen, und vollkommen überzeugt zu seyn, daß alles,

was

*) Arrian. I, 16.

**) Cic. de nat. D. II, 28.

was er uns zuschickt, zu unserm eigenen und dem Besten des Universi gereicht, können wir ihm diese Verehrung nicht leisten. *) Wir können ihm ferner nicht gehörig dienen, wenn wir ihn nicht in allen Stücken um Hülfe anflehen; **) aber nicht so anflehen, wie gemeiniglich die Menschen zu thun pflegen, die ihn bitten, alle ihre ausschweifenden unerlaubten Begierden zu erfüllen; sondern als tugendhafte, rechtschaffene Leute, die ihn um weiter nichts bitten, als sie von allen bösen Begierden und Affekten zu befreyen. Wenn andere sich von Gott den Genuß eines Frauenzimmers erbitten: so muß der Tugendhafte ihn um Stärke anflehen, daß er dies nicht begehre; wenn andere ihn bitten, daß er sie von der Herrschaft eines mürrischen Menschen erlöse: so muß der Rechtschaffene beten, daß er ihm die Gelaßenheit verleihe, dieses nicht zu wünschen; wenn andere um die Erhaltung ihrer Kinder seufzen: so

muß

*) Antonin. VI, 16. X, 1. Epictet. Ench. 31.
**) Antonin. VI, 23.

muß er nur um die Stärke der Seele flehen, durch die er ihren Verlust nicht befürchte. *)

Diese Betrachtungen enthalten viel vortreffliches, richtig beobachtetes und aus der Physiologie scharfsinnig angewandtes; sie würden aber noch vortrefflicher seyn, wenn sie nicht die Absicht hätten, alle Affekten gänzlich auszurotten. Durch alle diese Regeln läßt es sich nicht zu einer vollkommenen Apathie bringen, und kein Stoiker hat sich je durch sie ganz affektenlos gemacht, theils weil es unmöglich ist, sie in ihrem ganzen Umfange auszuüben, theils auch, weil aus ihrer strengsten Ausübung noch keine völlige Apathie folgt. Es ist nicht möglich, sie vollkommen auszuüben, denn die Schwäche des Gedächtnißes erlaubt es nicht, sie alle auf jeden individuellen Fall richtig anzuwenden; die Ueberraschung der sinnlichen Empfindungen nicht, uns auf sie zu besinnen, die Gesellschaft und bürgerliche Einrichtung nicht, gegen Ehre, Schande, Reichthum und Armuth

 gleich-

*) Antonin. IX, 40.

gleichgültig zu seyn; der Umgang mit andern Menschen nicht, uns von allen Leidenschaften, von jugendlichen Meynungen zu entledigen; und die Natur des Menschen selbst nicht, Schmerz, Vergnügen, Krankheit, Gesundheit und die Mittel, sie zu erlangen, als Dinge zu betrachten, um die man sich nicht zu bekümmern hat, und durch die man weder glücklich noch unglücklich gemacht werden kann. Sie führen aber auch nicht zu einer vollkommenen Glückseligkeit und Apathie; denn wenn wir gleich keinen Reichthum, Ehre, Gesundheit und andere ähnliche Dinge begehren oder verabscheuen: so würden wir an ihrer Stelle Tugend, Rechtschaffenheit, Großmuth, und Laster, Ungerechtigkeit, Undankbarkeit begehren oder verabscheuen, und mit eben der Heftigkeit begehren oder verabscheuen müßen, mit der wir nach jenen Gütern der Erde trachten, nach den Ueheln nicht trachten, indem es sonst unmöglich ist, gegen alle Hinderniße tugendhaft zu werden, wenn man nicht die heftigste Begierde darnach hat; eben die-

se

se Begierde zur Tugend würde uns denn eben denselben Affekten aussetzen, wenn wir andere sähen, die schneller, vollkommener und mit weniger Mühe tugendhaft geworden wären, als wir, oder wenn unsere Bemühungen nicht den glücklichen Erfolg hätten, den wir uns davon versprochen hatten. Als Mittel aber, die Heftigkeit der Affekten zu mildern, das Thörichte und Ungereimte deßelben einzusehen, und sich ihnen nicht bey jeder Veranlaßung zu überlaßen, sind sie vortrefflich, und in dieser Absicht können sie sehr gute Dienste thun.

Entstehung der Leidenschaften.

Affekten entstehen aus plötzlich gefällten Urtheilen, daß eine Sache gut oder böse, nützlich oder schädlich sey, und sind eben daher auch nur von kurzer Dauer, theils, weil unsere Begierden bald befriedigt, theils auch, weil diese Urtheile bey näherer Betrachtung der Sache bald geändert werden. Je öfter wir zufälliger Weise einerley Sache begehren oder verabscheuen, desto mehr gewöhnen wir uns, sie zu begehren, oder zu verabscheuen, desto mehr befestigt sich in uns

die Meynung, daß sie würklich begehrungs- oder verabscheuungswürdig ist, und desto leichter und unwiderstehlicher verfallen wir bey jeder Gelegenheit auf dieselbe Begierde oder denselben Abscheu. So entsteht aus verschiedenen individuellen Begierden nach Geld endlich eine gewiße feste, heftige, und schwer zu besiegende Begierde darnach, wenn wir nicht gleich bey ihrer ersten Entstehung ihr die Vernunft entgegen setzen, und uns durch Gründe zu überzeugen suchen, daß das Geld kein begehrungswürdiger Gegenstand ist. *)

Auf diese Art nun entstehen Geld-Geitz, Ehr-Geitz, Menschen-Feindschaft, Jach-

*) Cic. Tusc. qu. IV, 11. Arrian. II, 18. ὅταν ἅπαξ επιθυμησεις ἀργυριου, αν μεν προσαχθῃ λογος εις αισθησιν αξων του κακου, πεπαυται τε ἡ επιθυμια, και το ἡγεμονικον εις το εξαρχης αποκατεστη, εαν δε μηδεν προσαγαγῃς εις θεραπειαν· ουκετι εις ταὐτὰ επανεισιν, αλλα παλιν ερεθιθεν, ὑπο της καταλληλου Φαντασιας, θαττον η προτερον εξηφθη προς την επιθυμιαν.

Jach-Zorn, Hang zur Trunkenheit, und andere ähnliche ausschweifende dauerhafte Begierden, das ist, Leidenschaften. Diesen geben die Stoiker zween verschiedene allgemeine Nahmen: 1) Krankheiten (morbi, νοσηματα), und 2) Schwachheiten (aegrotationes, αῤῥωστηματα). *) Es entsteht also die Frage: wodurch sind Krankheiten, oder Leidenschaften und Schwachheiten, oder Neigungen von einander unterschieden? Die Schriftsteller der stoischen Philosophie haben hier eine ihnen nicht zu vergebende Verwechselung der Begriffe begangen, aus der man nur mit Mühe sich einigermaßen loswickeln kann; Cicero rechnet Geitz und Ehr-Geitz bald zu den Krankheiten, bald zu den Schwachheiten; **) Laertz rechnet sie zu den

*) Cic. Tusc. qu. IV, 10. Stobaeus ecl. eth. p. 177. Laert. VII, 115.

**) Cic. Tusc. IV, 11. caeteri morbi, vt gloriae cupiditas, vt mulierositas - - - aegrotationi autem subjecta sunt, auaritia, ambitio, mulierositas.

Schwachheiten allein; *) Stobäus hingegen setzt sie unter das Geschlecht der Krankheiten. **)

Unterschied der Krankheiten und Schwachheiten der Seele.

Dieser Verwirrung der Begriffe ungeachtet läßt sich doch deutlich erkennen, daß Geitz, Ehrgeitz und andere ähnliche dauerhafte Begierden allein zu dem Geschlechte der Krankheiten oder Leidenschaften; Hang zur Trunkenheit, zum Zorn, und andere zur Gewohnheit gewordene Affekten hingegen zu dem Geschlechte der Schwachheiten oder Neigungen gerechnet werden müßen. Denn 1) die Leidenschaft wird einstimmig durch eine starke Meynung von einer nicht begehrungswürdigen Sache definirt, als ob sie begehrungswürdig wäre, die gänzlich eingewurzelt und eingerißen ist. ***) Hiedurch

*) Laert. VII, 115. ὡς δε λεγονται τινα επι του σωματος αρρωστηματα, οἱον ποδαγραι -- οὑτω και επι της ψυχης φιλοδοξια και φιλοπλουτια.

**) Stobaeus ecl. eth. p. 177. νοσημα -- οἱον φιλογυνιαν, φιλαργυριαν.

***) Stobaeus l. c. νοσημα ειναι δοξαν επιθυμιας ερρυη-

durch nun wird die Verwirrung beym Cicero noch deutlicher, der mit eben den Worten am angeführten Orte die Schwachheiten definirt. Diese Definition aber paßt vorzüglich auf den Geitz, Ehrgeitz und andere Leidenschaften, nicht so gut aber auf Hang zur Trunkenheit, zu den Weibern, weil sie noch etwas mehr als bloße eingewurzelte Meynung, nemlich auch Gewohnheit und Leichtigkeit, ihr zu folgen, in sich schließen. 2) Seneka und Stobäus rechnen ausdrücklich den Geitz und Ehrgeitz zu den Leidenschaften oder Krankheiten.*) 3) Die Schwachheiten werden definirt als

 Krank-

ερρυηκοιαν εις ἕξιν και ενσκιρωμενην, καθ᾽ ἡν ὑπολαμβανουσι τα μη αἱρετα σφοδρα αἱρετα ειναι. Laert. VII, 115. νοσημα οιησις σφοδρα δοκουντος αἱρετου. Sen. ep. 75. morbus est judicium in prauo pertinax tamquam valde expetenda ſint, quae leuiter expetenda ſunt.

*) Sen. l. c. morbi ſunt inueterata vitia vt auaritia, vt ambitio. Stobaeus l. c. νοσημα ειναι — οιον φιλαργυριαν.

Krankheiten, verbunden mit Schwäche, *) und Cicero giebt uns hierüber folgende Erläuterungen: **) so wie wir zu einigen Krankheiten des Körpers mehr als zu andern aufgelegt sind, und so wie es podagrische, gichtische und andere ähnliche Leute mehr giebt, die deswegen so genennet werden, weil sie diesen Krankheiten oft unterworfen sind: so sind auch einige zu einigen Affekten mehr als zu andern geneigt, und so giebt es jachzornige, furchtsame, die daher diesen Nahmen bekommen, daß sie diesen Affekten sehr unterworfen sind. Dieser Hang nun zu gewißen Affekten und Begierden heißt eine Schwachheit. ***) Hieraus ist also offenbahr, daß nur Furchtsamkeit, Hang zur

*) Cic. Tusc. qu. IV, 13. aegrotationem appellant morbum cum imbecillitate. Laert. l. c. αρρωστημα εστι νοσημα μετα ασθενειας. Stobaeus ecl. eth. p. 177.

**) Cic. Tusc. qu. IV, 12.

***) Haec proclivitas - - ad suum quodque genus a similitudine corporis aegrotatio dicitur. Cic. l. c.

zur Trunkenheit u. s. w. zu den Schwachheiten gerechnet werden können.

Leidenschaften entstehen aus Furcht und Begierde.

Die Krankheiten also (νοσηματα) sind eingewurzelte und festgesetzte falsche Meynungen von nicht begehrungswürdigen Dingen, als ob sie sehr begehrungswürdig wären, und entstehen daher, daß wir uns gewöhnen, oft einerley Dinge zu begehren. Eben dies findet auch bey dem Verabscheuen statt, denn wir gewöhnen uns eben so, manche nicht verabscheuungswürdige Dinge zu verabscheuen, als wir uns gewöhnen, nicht begehrungswürdige zu begehren. Diese den Krankheiten entgegengesetzte Verabscheuungen heißen offensiones. *) Da also die Leidenschaften nichts als eingewurzelte heftige Begierden, und die Verabscheuungen nichts als heftige eingewurzelte Abneigungen sind: so kann man

*) Cic. Tusc. qu. IV, 10. quae sunt his morbis contraria, quae habent ad certas res offensionem atque fastidium. Stobaeus ecl. eth. p. 177. ειναι δε τινα εναντια τοις νοσημασι κατα προκοπην (ohne Zweifel αποστροφην) γινομενα, οιον μισογυνιαν, μισοινιαν.

man sie nicht anders, als aus der hefti-gen Begierde und der Furcht ableiten. Geitz, Ehrsucht u. s. w. sind offenbahr Folgen der ausgelaßenen Begierde, Weiberhaß, Menschenhaß u. s. w. sind nichts als Folgen der Furcht und des ausgelaßenen Abscheues. *)

Haben diese Leidenschaften sich einmal festgesetzt, und kommen noch, wie oben gesagt ist, gewiße physische Beschaffenheiten der Seele und des Körpers dazu, die den Menschen mehr zu einigen als zu andern Affekten geneigt machen: so entstehen daraus die Schwachheiten, durch die wir oft, und bey aller vorkommenden Gelegenheit zu gewißen Affekten uns hinreißen laßen; und daher kommt es auch, daß nicht alle zu allen Schwachheiten gleich geneigt sind. **)

Der Weise muß sie nicht haben.

Aus der Verwandschaft der Leidenschaften oder Krankheiten mit den Affekten erhellt erstlich, daß der Weise sie gar nicht haben, und zweytens daß derjenige, der sich davon befreyen will, alle Gelegenheit

*) Cic. Tusc. qu. IV, 11. Sen. ep. 75.

**) Cic. Tusc. qu. IV, 12. Laert. VII, 115.

genheit vermeiden muß, in welcher sie sich zu äusern pflegen. Wollen wir nicht zum Zorn geneigt seyn: so müßen wir sorgfältig allen Gelegenheiten ausweichen, in denen der Zorn erregt wird, und uns bemühen, durch Erinnerung an vorige Siege über den Zorn die künftigen zu erleichtern, und die Tage aufzuzählen, in denen wir von ihm nicht sind überwunden worden. Die Erinnerung an die Beyspiele großer Leute, die in ähnlichen Fällen ihre Affekten und Begierden besiegt haben, und das Bestreben, ihnen gleich zu werden, dann das Verlangen, uns selbst von allen Uebeln zu reinigen, müßen uns stets antreiben, die Rückfälle in Affekte zu vermindern, und die Krankheiten dadurch zu heilen. *)

Auch in diesen Untersuchungen liegt viel wahres und scharf gedachtes; die Ableitung der Leidenschaften aus gewöhnlich gewordenen Begierden ist vortrefflich, und nur darum fehlerhaft, daß sie zu einseitig ist, denn es giebt noch andere Arten, wie Leidenschaften entstehen können.

*) Arrian. II, 18.

nen. Der Unterschied zwischen Affekten, Begierden, Leidenschaften und Neigungen ist genauer und richtiger angegeben, als man ihn auch bey manchen Neuern zu sehen gewohnt ist; bey den Alten aber, so viel ich mich jetzt erinnere, gar nicht findet. Für ihre Wichtigkeit sind freylich die Leidenschaften zu kurz abgehandelt, und nicht genug in Ansehung ihres großen Einflußes auf Sitten, Charaktere, Meynungen, Laster und Tugenden betrachtet worden; hieran aber ist auch der Verlust der wichtigsten Stoischen Schriften Schuld, denn aus einigen Worten des Cicero am angeführten Orte läßt sich sehr wahrscheinlich schließen, daß sie noch mehr davon gesagt haben, als er in seine Sprache zu übertragen für gut fand.

Paradoxa vom Weisen.

Aus der Befreyung des Weisen von allen Lastern, Affekten, Krankheiten und Fehlern ziehen sie manche schon von den Alten lächerlich gemachte, und mit Recht belachenswerthe Paradoxa, wenn man sie mit der kleinen Figur des Menschen vergleicht; nicht ungereimt aber, wenn man

sie

sie gegen das in ihrer Imagination we-
bende Bild des vollkommenen Weisen
hält; lächerlich abermahl, wenn man die
Verdrehung des eigentlichen Sinnes der
Worte, und die Sucht, etwas neues und
sonderbares zu sagen, die aus ihnen her-
vorleuchtet, ansieht; zu entschuldigen hin-
gegen, wenn man auf ihre Absicht sieht,
den Weisen so liebenswürdig und ihre
Moral dadurch so annehmlich zu machen,
daß alle sie begierig ausüben sollten.
Von diesen Paradoxis ist bey ihnen ein
großer Vorrath, aus dem ich aber nur
die auffallendsten heraus hebe, und die
übrigen zur Seite ruhig stehen laße.

1) Der Weise allein ist frey, denn nur
derjenige ist frey, der so lebt wie er will,
der durch nichts gezwungen und gehin-
dert werden kann, der allemahl das er-
langt, was er begehrt, und sich von dem
entfernt, was er verabscheut, *) der
Herr aber seiner Begierden ist, und alles
gern und freywillig verrichtet. **) Alle
diese

*) Arrian. IV, 1.

**) Cic. Parad. V, 1. de fin. III, 22. Laert.
VII, 121.

diese Prädikate kommen dem Weisen zu, weil er allein durch die Vernunft regiert wird, und nur die Tugend, die völlig in seiner Gewalt steht, für gut, alles übrige für gleichgültig hält, und daher auch nichts ungern übernimmt, und seiner vernünftigen Begierden Herr ist. *)

2) Daher ist auch er allein ein König, denn er ist vollkommener Herr über sich selbst, **) und er ist keinem unterworfen, als der Herrschaft seiner eigenen Vernunft, ***) weil er nur die Tugend allein für gut hält. 3) Aus eben dem Grunde ist er auch reich; nicht, der vieles hat, sondern der nichts bedarf, besitzt wahren Reichthum. Der Besitz großer Güter setzt den Begierden nach mehrerm keine Schranken, und auch die reichsten bekennen, daß sie noch mehrerer Dinge bedürfen, als sie besitzen, sie sind also auch noch nicht reich genug, und in Vergleichung gegen das, was sie seyn wollten, arm. Der Weise aber begehrt von allen diesen

*) Cic. Parad. V, 1. de fin. III, 22.

**) Cic. de fin. III, 22.

***) Laert. VII, 122.

diesen Gütern nichts, und ist vollkommen mit dem zufrieden, was er hat. *)

4) Er allein ist ferner geschickt, alle Arten von obrigkeitlichen Aemtern zu verwalten, weil er allein das Gute und Böse richtig und gewiß erkennt, und folglich zur Entscheidung aller Arten von Streitigkeiten am geschicktesten ist; denn derjenige, der eine obrigkeitliche Person vorstellen will, muß nothwendig dieses alles wißen. **) 5) Er allein ist durch den Besitz aller Tugenden, und durch die in ihm herrschende göttliche Vernunft auch göttlich, durch die Wißenschaft Gott zu dienen, allein gottesfürchtig und ein Priester, und durch die den göttlichen Gesetzen gemäßen Tugenden Gott angenehm. ***) 6) Er ist endlich frey von allen Beleidigungen, die er weder erfahren, noch andern wiederfahren laßen kann. Er kann sie nicht erfahren, denn wie sehr auch andere trachten mögen, ihm zu

*) Cic. Parad. VI, 1. de fin. III, 22.

**) Cic. de fin. III, 22. Stobaeus ecl. eth. p. 179.

***) Laert. VII, 119.

zu schaden und Unrecht zu thun: so können sie ihm doch seine Tugend nicht rauben, und, weil in ihrem Besitze allein das wahre Gut, in ihrer Beraubung allein das wahre Uebel besteht, ihm auch keinen würklichen Schaden, keine würkliche Beleidigung zufügen. *) Weil er ferner alle Dinge für gleichgültig hält, die nicht Tugend sind, so rühren ihn auch die Beleidigungen anderer Menschen nicht, gegen die er sich durch seine Standhaftigkeit unverletzlich macht. **) Er weiß endlich, daß alle, die in prächtigen Kleidern und mit großen Ehrentiteln versehen, einhergehen, an unzähligen bösen Begierden und Affekten krank liegen, und daher verdrießt es ihn gar nicht, wenn sie in ihrer Krankheit ihn, ihren Arzt, zu beleidigen suchen. ***) Mit einem Worte, alles, was sich gutes, löbliches, rühmliches und anständiges denken läßt, kommt dem Weisen allein

*) Stobaeus ecl. eth. p. 182. Sen. de constant. sap. 5.

**) Sen. de const. sap. 3. sqq.

***) Sen. de const. sap. 13.

allein zu, weil er der Innbegriff aller denkbaren Vollkommenheiten ist, alles mögliche weiß, und alles mögliche auf die beste Art verrichtet.

Eigenschaften des Thoren.

Der Thor hingegen, der in allem Guten unwißend, aller Tugenden beraubt, aller guten Eigenschaften entblößt ist, hat alle diesen entgegengesetzte schlechte Eigenschaften, und nichts läßt sich so arg denken, das nicht dem Thoren zukommen sollte; denn da das Gute allein die Tugend ist, und da der Thor keine Tugend besitzt: so folgt, daß er nichts gutes, sondern alles mögliche böse an sich hat.*) Daher ist er auch unklug, weil er die Klugheit nicht besitzt, und folglich unverständig, das ist, unklug und unsinnig handelt;**) ein Feind Gottes, weil er den Gesetzen der Vernunft, das ist, Gottes, nicht folgt;***) ein Sclave, weil er nicht Herr über sich selbst ist;†) mit einem Worte, alles, was sich nur verabscheuungswürdiges und schändliches denken läßt.

 Das

*) Stobaeus ecl. eth. p. 179.

) Laert. VII, 124. *) Laert. VII, 119.

†) Laert. VII, 121.

Das übertriebene ihres Raisonnements leuchtet bey den Prädikaten des Thoren am deutlichsten hervor, denn dadurch beweisen sie in der That, daß sie selbst, und alle Menschen ohne Ausnahme, die verächtlichsten und schändlichsten Geschöpfe unter der Sonne sind, weil sie zugeben, daß auch sie selbst nicht vollkommen weise sind, und dabey behaupten, daß alle Weise gleiche Weise, alle Thoren gleiche Thoren, und alle Mitteldinge zwischen vollkommener Weisheit und Thorheit nichts sind. Ja sie benehmen durch diese überspannten Sätze allen Menschen und sich selbst alle Hoffnung, jemahls tugendhaft und glücklich zu werden, heben dadurch auf die lächerlichste Weise allen von ihrer Moral zu erwartenden Nutzen völlig auf, und verdammen das ganze menschliche Geschlecht zu einer ewigen unheilbaren Thorheit und Lasterhaftigkeit. Denn sie behaupten, ein Thor sey wegen des Mangels an Klugheit völlig ungeschickt, vernünftigen Vorstellungen Gehör zu geben, sie zu verstehen, er könne daher auch

auf

auf keine Weise angereizt werden, sich dem Studio der Moral zu widmen. *)

Drittes Hauptstück.

Von den Handlungen.

Eintheilung der gleichgültigen Dinge in annehmliche und nicht annehmliche.

Die unmittelbare Folge aus dem Satze: nichts ist gut, als die Tugend, nichts böse, als das Laster, war diese: also sind alle übrigen Dinge nicht werth, daß man sich um sie bekümmere; Gesundheit, Krankheit, Leben, Tod und alle Mittel, diese Dinge theils sich zu verschaffen, theils von sich zu entfernen, müßen uns vollkommen gleichgültig seyn. Hieraus folgte weiter; wir müßen also suchen,

 mit

*) Stobaeus ecl. eth. p. 180. μηδε φιλολογου ειναι τον φαυλον, μητε φιληκοον, παρα το μηδ᾽ αρχειν παρεσκευάσθαι προς την των ορθων λογων παραδοχην, δια την απηκουσαν εκ της διαστροφης αφροσυνην, παρα το μητε προτετραφθαι τινα των φαύλων μητε προτρεπειν προς αρετην.

mit der Tugend bekleidet den nächsten besten Weg aus dieser Welt zu wandern, uns um Gesellschaft und gesellschaftliche Pflichten nicht bekümmern, und die Welt, so viel an uns ist, zur Wüste und Wohnung wilder Thiere werden laßen. Diese Folgen zuzugeben, verhinderte sie die Natur, die in ihnen lauter redete, als der Geist des Systems; und daher suchten sie außer Tugend und Laster noch manche andere Dinge, als annehmlich, oder nicht annehmungswürdig vorzustellen. *) Hiezu kam noch, daß sie dem Grund-Satze von der ersten Begierde und den primis naturae zu folge nicht umhin konnten, außer Tugend und Laster noch andere der Natur des Menschen gemäße oder entgegengesetzte Dinge anzunehmen, und daß das Gefühl sie lehrte,

Gesund-

*) Cic. de fin. III, 15. Explicetur differentia rerum, quam si nullam esse diceremus: confunderetur omnis vita -- nec vllum sapientiae munus, aut opus inueniretur, cum inter eas res, quae ad vitam degendam pertinerent, nihil omnino interesset, neque vllum delectum adhiberi oporteret.

Gesundheit sey der Natur angemeßener als Krankheit. Hieraus zogen sie den Schluß: obgleich alles, was nicht Tugend und Laster ist, gleichgültig ist; so ist es doch nicht so gleichgültig, daß es weder unsere Begierde erweckt, noch nicht erweckt, weder der Natur gemäß, noch entgegen ist; sondern vielmehr so, daß es zum tugendhaften Leben und zur Glückseligkeit des Menschen nichts beyträgt. *)

Hiedurch zerstörten sie ihre vorigen Grund-Sätze auf eine offenbahre, ihnen aber nicht gesehene Art, denn giebt es gleichgültige Dinge, die der Natur gemäß sind: so kann nicht die Tugend allein der Natur gemäß, und das einzige Gut seyn; giebt es gleichgültige der Natur gemäße Dinge: so können wir unmöglich sie weder begehren, noch nicht begeh-

*) Stobaeus ecl. eth. p. 173. το αδιαφορον, και το διαφερον των προς τι λεγομενων ειναι διο και λεγωμεν αδιαφορα τα σωματικα και τα εκτος, προς το ευσχημονως ζην εν ῳ παρεστι το ευδαιμονως αδιαφορα μεν αυτα ειναι, ου μα Δια προς το κατα φυσιν εχειν, ουδε προς ὁρμην και αφορμην.

begehren, und daher auch durch ihren Besitz weder glücklich noch unglücklich werden; das heißt: so macht die Tugend nicht allein vollkommen glücklich.

Die gleichgültigen Dinge sind theils der Natur gemäß, theils nicht.

Hieraus nun folgt die erste Abtheilung der gleichgültigen Dinge in solche, die der Natur gemäß, ihr entgegen, und weder gemäß noch entgegen sind. Zu den erstern gehört, Gesundheit, Stärke, u. s. w., zu den andern, Krankheit, Schwäche, u. s. w., zu den dritten endlich die körperlichen und geistigen Vermögen, als Möglichkeit, verwundet und verstümmelt zu werden, Vermögen, gewiße Gedanken hervorzubringen. *) Warum sie die bloßen Vermögen zu der letzten Claße gerechnet haben, sagt Stobäus nicht; man sieht es aber leicht, wenn man erwägt, daß bloße Vermögen ohne Handlungen auf gute und böse Art gebraucht werden, in einem der Natur gemäßen oder entgegengesetzten Zustande, und daher auch weder das eine noch das andere seyn können.

Vermö-

*) Stobaeus l. c. Cic. Ac. qu. I, 10.

Vermöge seiner Selbst-Liebe kann der Mensch nicht anders, als die der Natur gemäßen Dinge wählen, die entgegengesetzten verabscheuen, die mittlern weder begehren noch verabscheuen, folglich müssen die gleichgültigen Dinge in Ansehung ihres Einflußes auf den Willen in drey verschiedene Claßen getheilt werden, solche nemlich, die Begierden, solche, die Abscheu, und solche, die keins von beyden hervorbringen. *) Aber wenn denn nun diese Dinge gewählt werden müßen, wie können sie denn gleichgültig seyn? Eine subtile Distinktion muß diesen Widerspruch bedecken: es ist wahr, wir müßen sie alle verachten; aber nicht so, daß wir sie gar nicht haben wollen, sondern daß wir sie nicht mit Unruhe und heftiger Begierde haben; wir müßen

Ihr Einfluß auf den Willen.

 sie

*) Stobaeus l. c. των αδιαφορων, τα μεν ειναι ὁρμης κινητικα, τα δε αφορμης, τα δε ουτε ὁρμης ουτε αφορμης. Sen. de vit. beat. 22. Quis porro sapientum, nostrorum dico, quibus vnum bonum est virtus, negat etiam haec quae indifferentia vocamus, habere in se aliquid pretii, et alia aliis esse potiora?

sie für gleichgültig halten, aber nicht so, daß wir sie verabscheuen, sondern daß wir ihren Verlust ruhig ansehen: Reichthümer müßen wir nicht lieben, sondern lieber wollen als Armuth, sie nicht in unsere Seele, sondern in unser Haus aufnehmen; sie nicht verachten, wenn wir sie besitzen, sondern sie zu behalten suchen. *) Das heißt also, wir sollen Gesundheit, Reichthum, Leben u. s. w. zwar lieber wünschen, als Krankheit, Armuth, Tod, und uns folglich bemühen, sie vorzüglich vor diesen zu besitzen; und doch soll uns es nicht afficiren, wenn wir sie nicht haben, mit einem Worte, wir sollen etwas begehren, und doch nichts dabey empfinden, ob unsere Begierde erfüllt oder nicht erfüllt wird. Noch eine Distinktion: der Tod ist nicht so gleichgültig, als es gleichgültig ist, ob unsere Haare eine gerade oder ungerade Zahl ausmachen, er gehört zu denen Dingen, die den Schein des Uebels haben, ohne jedoch Uebel

zu

*) Sen. de vit. beat. 21.

zu seyn. *) Also haben der Tod und die ihm ähnlichen Dinge, Krankheit, Armuth, den Schein des Uebels! Warum? weil sie der Natur entgegengesetzt sind. Was ist Uebel? was der Natur des Menschen nicht gemäß ist. Ist der Tod nicht also ein Uebel? Nein, er ist der Vernunft nicht entgegen, er macht den Menschen nicht lasterhaft. Also ist die Natur des Menschen blos Vernunft? ohne Zweifel. Gehört denn der Körper nicht auch zum Menschen, die Selbst-Liebe nicht auch zur Natur des Menschen, und gesteht ihr nicht selbst, daß der Mensch von Natur nicht anders, als sich selbst zu erhalten wünschen kann? So kommen wir nach einigen subtilen Fechterstreichen wieder auf eben den Widerspruch, den ihr so sorgfältig zu bedecken euch bemühet.

Wenn einige gleichgültige Dinge der Natur gemäß sind, und folglich Begierde erwe-

Einige werden genommen, andere nicht.

*) Sen. ep. 82. Non sic indifferens mors est, quomodo, vtrum capillos pares habeamus necne; mors inter illa est, quae mala quidem non sunt, tamen habent mali speciem.

erwecken, andere aber ihr entgegen sind, und folglich Abscheu hervorbringen, noch andere endlich keins von beyden sind, und folglich weder Begierde noch Abscheu erregen: so müßen die erstern genommen, die andern nicht genommen, die letzten weder genommen noch nicht genommen werden. *) Warum nun aber genommen, warum nicht vielmehr begehrt? Folgt es nicht nothwendig aus dem Grund-Satze: die der Natur gemäßen Dinge erwecken Begierde, daß sie begehrt werden müßen? Nein, was ich begehre, das verlange ich mit Anstrengung, mit einer gewißen Heftigkeit, das halte ich für ein wahres Gut, dies sind aber alle diese Dinge nicht, weil sie nicht schaden, folglich müßen wir uns auch keine große Mühe um sie geben, sondern sie nur nehmen, wenn sie uns angeboten werden. So müßen wir uns also auch nicht sehr bemühen, zu eßen, wenn wir hungern, zu trinken, wenn wir durstig sind;

*) Stobaeus l. c. παντα δὲ κατα Φυσιν ληπτα ειναι, και ἁπαντα τα παρα Φυσιν, αληπτα. Cic. Ac. qu. I, 10. Laert. VII, 105.

sind; sondern nur dann eßen und trinken, wenn wir gerade etwas vor uns finden, das sich eßen und trinken läßt? Freylich. So müßen wir also auch, wenn gerade kein Tisch vor uns gedeckt ist, so lange ruhig hungern, bis uns einer angeboten wird, und weil das nicht oft zu geschehen pflegt, aus Gleichgültigkeit gegen Speise und Trank zu Tode hungern und dürsten? Das sage ich nicht, sondern wir müßen vor die Erhaltung unsers Körpers sorgen, Speise anzuschaffen suchen, aber nur so, daß wir uns dadurch nicht der Tugend berauben. Müßen wir denn auch nicht mit Anstrengung, mit vieler Mühe und Beschwerlichkeit nach Unterhalt trachten? Ohne Zweifel. Also auch diese Dinge stark begehren, weil wir ohne heftige Begierde nicht im Stande sind, alle die Mühe zu übernehmen, die dazu erfordert wird, den Körper zu erhalten. So sind wir also abermahl nach einigen Wort-Streiten wieder da, wo andere Menschen sind, so hat Zeno, indem er hierin von seinen Vorgängern, den Platonikern, abgieng, den Dingen nur ungewöhnliche

Nah-

Nahmen gegeben, und so hat Carneades Recht, wenn er ihm vorwirft, daß er in den Sachen selbst mit jenen einig, nur den Ausdrücken nach von ihnen unterschieden ist. *)

Eintheilung der zu nehmenden Dinge.

Diese zu nehmenden Dinge nun haben wiederum eine große Verschiedenheit in sich, denn einige werden blos um ihrer selbst willen genommen, als Gesundheit, gute Sinne, Abwesenheit alles Schmerzes und aller Unbequemlichkeit, körperliche Schönheit und desgleichen; andere aber werden blos deswegen genommen, weil sie Mittel sind, diese erstere sich zu verschaffen, als Reichthum, Ehre und andere mehr. Eben so verhält es sich auch mit den nicht zu nehmenden Dingen. **)

Von der Schätzung der Dinge.

Da also alle der Natur gemäßen Dinge genommen, die entgegengesetzten aber nicht genommen werden müßen: so folgt, daß die erstern einen gewißen Werth, die letztern aber einen Unwerth, das ist, eine hinlängliche Ursache in sich enthalten müssen, um derentwillen sie genommen, oder nicht

*) Cic. de fin. III, 12.

**) Stobaeus ecl. eth. p. 174.

nicht genommen werden.*) Damit sich aber niemand in der Bedeutung des Wortes Werth irren, und etwa daraus schließen möchte, daß diese Dinge würklich gut sind: so unterschieden sie drey verschiedene Bedeutungen deßelben, die erste, in der es einen Einfluß auf das tugendhafte Leben; die andere, in der es einen Einfluß auf das der Natur gemäße Leben; und die dritte, da es den Preis oder Werth einer Sache im Handel und Wandel bedeutet.**) Den ersten Werth legten sie allein der Tugend und den wahren Gütern, den andern den gleichgültigen Dingen bey, und den letzten entfernten sie als gar nicht hieher gehörig.***)

Das

*) Stobaeus l. c. παντα δε τα κατα Φυσιν αξιαν εχειν, και παντα τα παρα Φυσιν απαξιαν.

**) Laert. VII, 105. αξιαν δε την μεν τινα λεγουσι συμβλησιν προς τον ὁμολογουμενον βιον, ἡτις εςι περι παν αγαθον: την δε ειναι μεσην τινα δυναμιν ἡ χρειαν συμβαλλομενην προς τον κατα Φυσιν βιον: — την δε ειναι αμοιβην δοκιματου.

***) Nunmehr wird man die verdorbene Stelle im

Das heißt also mit veränderten Worten eben das sagen, was Plato gesagt hatte, daß die Tugend das höchste Gut, Gesundheit aber, Stärke, Reichthum und Ehre nächst diesem gleichfalls Güter, nur geringere Güter wären. Denn ob man sagt, sie haben einen Werth, aber nur einen geringern als die Tugend, oder ob man sagt, sie sind zuträglich, aber weniger als die Tugend, das läuft auf eins hinaus; indem das Gute und Böse nicht durch die ihm beygelegten Nahmen, sondern durch seinen Einfluß auf das Wohl des

im Stobäus p. 174. leicht auf folgende Art verbeßern: αξιαν λεγεσθαι τριχως, την δοσιν, και την καθ' αὑτο, και την αμοιβην του δοκιμαςου. και την μεν πρωτην ὁ αντιπατρος εκλεκτικην προσαγορευει καθ' ἡν διδοντων των πραγματων, τα δε τινα μαλλον αντι τωδε αἱρουμεθα, ὁιον ὑγιειαν αντι νοσου — το δε δοκιμαςικον, ουχ ὡς λεγεται, τα πραγματα δοκιμαςα παρεχεσθαι, αλλα αμοιβην δοκιμαςου αυτην Φαμεν ειναι. Was dem Uebersetzer des Stobäus hier angekommen ist, begreife ich nicht, er übersetzt Worte, von denen im Texte nicht eine Sylbe steht.

des Menschen als Individui und als Gesellschafters geschätzt wird.

Grade des Werthes.

Die Dinge, die einen Werth haben, werden wiederum in Ansehung der Größe deßelben in solche eingetheilt, die einen großen, und solche, die einen kleinen Werth, und die keinen Werth haben, in solche, die einen großen oder kleinen Unwerth haben. *) Hieraus nun sollten der natürlichen Folge der Ideen gemäß vier Gattuugen von gleichgültigen Dingen entstehen: 1) solche, die einen großen Werth haben, 2) solche, die einen kleinen Werth haben, 3) solche, die einen großen

*) Stobaei ecl. eth. p. 174. των δε αξιαν εχοντων, τα μεν εχειν πολλην, τα δε βραχειαν, ὁμοιως δε και των απαξιαν εχοντων etc. Cicero nennt sie deswegen, weil sie genommen werden müßen, sumenda, und theilt sie auf eben die Art ab: quae essent sumenda ex iis alia pluris esse aestimenda, alia minoris. Ac. qu. I, 10. quae autem essent aestimanda, eorum in aliis satis esse caussae quamobrem quibusdam anteponerentur — alia autem non esse ejusmodi. de fin. III, 15.

großen Unwerth, und 4) solche, die einen kleinen Unwerth haben. Allein die Stoiker verließen hier ihre gewöhnliche Subtilität, und machten nur zwo Unter-Gattungen, denn sie nannten diejenigen Dinge, die einen großen Werth haben, vorgezogene, und die einen großen Unwerth haben, verworfene Dinge. *) Zu den vorgezogenen also gehören Gesundheit, Stärke, Schönheit, Reichthum, Ehre und andere ähnliche, weil sie der Natur gemäß, und zur Erhaltung des Menschen nothwendig sind; zu den verworfenen hingegen, die diesen entgegengesetzten, als Krankheit, Armuth, Schmerz und andere mehr. **) Diese Ueberspringung der zwoen Unter-Gattungen hat den Cicero wahrscheinlich zu einem

*) Stobaeus l. c. τα μεν πολλην εχοντα αξιαν προηγμενα λεγεσθαι, τα δε πολλην απαξιαν αποπροηγμενα. Laertz VII, 105. drückt sich etwas anders aus: προηγμενα μεν τα εχοντα αξιαν, αποπροηγμενα τα αναξιαν εχοντα. Sextus adv. eth. sect. 62, und Pyrrh. hypot. III, c. 24. stimmt mit dem Stobäus überein.

**) Sext. ll. cc.

einem Irrthume, und einem schon von Lipsius *) bemerkten Widerspruch verleitet, an einem Orte **) rechnet er die verworfenen Dinge zu der Claße derer, die der Natur entgegen sind; an einem andern ***) aber nennt er sie solche, die zwar der Natur gemäß, aber nicht so gemäß sind, als die vorgezogenen. Die Abtheilung der zu nehmenden Dinge in solche, die einen großen und kleinen Werth haben, die Benennung der erstern und die Nahmenlosigkeit der andern verführte ihn, auf eine irrige Weise den letztern den Nahmen der verworfenen zu ge-

 ben.

*) Lips. physiol. Stoic. II. diss. 23.

**) Cic. de fin. III, 15. itemque eorum quae nulla aestimatione digna essent, partim satis habere causae quamobrem rejicerentur, vt dolorem, mortem, partim non.

***) Ac. qu. I, 10. Alia secundum naturam dicebat, alia naturae esse contraria — quae autem secundum naturam ea sumenda, et quadam aestimatione dignanda docebat, contraque contraria — sed quae essent sumenda ex iis alia pluris esse aestimanda, alia minoris, quae pluris ea praeposita, rejecta autem quae minoris.

ben. Zugleich sehen wir aus diesen Stellen, daß Cicero gerade so abtheilt, wie Stobäus, und hieraus können wir nunmehr leicht entscheiden, daß Sextus und Laertz an den angeführten Stellen unrecht haben, wenn sie die gleichgültigen Dinge unmittelbar in verworfene und vorgezogene eintheilen. Die Einrichtung der Definitionen, die sie von beyden Gattungen mit dem Stobäus und Cicero übereinstimmend geben, beweiset hinlänglich, daß jene Eintheilung die richtigste ist; denn wie kann man die gleichgültigen Dinge gleich in solche, die einen Werth und Unwerth haben, abtheilen, wenn man nicht vorher gezeigt hat, was Werth und Unwerth ist?

Eintheilung der vorgezogenen und verworfenen Dinge in Ansehung der Ursache, warum

Da die zu nehmenden und nicht zu nehmenden Dinge, wie oben gesagt ist, in solche, die um ihrer selbst willen, und solche, die nicht um ihrer selbst willen, und zugleich um ihrer selbst und anderer Ursachen willen zu nehmende eingetheilt werden: so musten nun auch die vorgezogenen und verworfenen gleichfalls in diese drey Gattungen abgesondert werden.

den. Zu den erstern gehören aus den schon oben angezeigten Gründen, Genie oder Talent (ευφυια), Zunahme im Guten, und andere mehr; zu den andern, Reichthum, gute Geburt, und desgleichen; zu den dritten, Stärke, gute Sinne, gesunde Glieder, u. s. w. Diese werden um ihrer selbst willen vorgezogen, weil sie der Natur gemäß sind, um anderer Ursachen willen aber, weil sie nicht geringen Nutzen verschaffen. *) Gleich den guten werden auch die vorgezogenen und verworfenen Dinge in Ansehung des Subjekts, in dem sie sich befinden, in drey Gattungen getheilt: 1) in solche, die allein die Seele, 2) solche, die allein den Körper angehen, und 3) solche, die außer uns sind. Vorgezogene Dinge der ersten Art sind, Talente, Zunahme im Guten, Gedächtniß u. s. w., verworfene derselben Art hingegen, die diesen entgegengesetzten; vorgezogene der andern Art sind, Leben, Gesundheit, Stärke u. s. w., verworfene derselben Art sind, Krankheit, Schwäche u. s. w., vorgezogene der dritten

*) Laert. VII, 107. Cic. de fin. III, 17.

ten Art endlich sind, Reichthum, Ehre, gute Geburt u. s. w., verworfene derselben Art, Armuth, Schande, unanständige Geburt, und andere mehr. *) Unter diesen sind die vorgezogenen Dinge der Seele allemahl beßer, als die des Körpers, eine gut gebildete Seele ist besser als ein gut gebildeter Körper; weil man durch jene zur Tugend geschickter gemacht wird, als durch diese. **)

Sie sind keine Güter.

Obgleich die vorgezogenen Dinge genommen werden, und ob sie gleich der Natur gemäß sind: so sind sie doch keine Güter, denn das Gute nimmt nothwendig den ersten und vornehmsten Platz ein, sie aber haben nur den nächsten Platz nach den wahren Gütern, sie können also keine wahren Güter seyn. Mit der Ordnung der im Leben brauchbaren Dinge verhält

*) Stobaeus ecl. eth. p. 174. Laert. VII, 106.

**) Stobaeus eclog. eth. p. 174. Diese verdorbene Stelle muß ohne Zweifel so gelesen werden: Και προς το κατα Φυσιν ζην Φασι, τα περι ψυχην, κατα Φυσιν οντα και προηγμενα, πλειονα αξιαν εχειν, των περι το σωμα, και των εκτος.

verhält es sich eben so, wie mit den Rang-Ordnungen im Staate, der König ist da allemahl die vornehmste Person, und kann folglich nicht eine hervorgezogene, oder einer mittelmäßigen Ehre würdige Person genannt werden, dieser Nahme kommt nur denen zu, die an Würde dem Könige am nächsten kommen; eben so können auch die vorgezogenen Dinge nicht Güter heißen, weil sie nur den nächsten Platz nach den Gütern einnehmen. Solche vorgezogene Dinge aber müßen nothwendig da seyn, denn es ist unmöglich, daß alle gleichgültigen Dinge der Natur weder gemäß noch entgegen seyn sollten, daher müßen nothwendig einige von ihnen einen Werth bekommen, und folglich andern vorgezogen werden. Dem ungeachtet aber gehören sie nicht zu dem Endzwecke aller moralischen Handlungen, und machen unser Leben weder glücklich noch unglücklich. *)

*) Cic. de fin. III, 6. vt enim minus decet regem etc. - - - ea quae sunt praeposita referuntur quidem ad finem; sed ad ejus vim naturamque nihil pertinent.

Dieser Satz klingt sonderbar, und widerspricht sich in der That, denn da das allgemeine moralische Gesetz ist: lebe der Natur gemäß, und da die vorgezogenen Dinge der Natur gemäß sind: so müßen sie nothwendig das Leben vollkommener und glücklicher machen, als die verworfenen. Aber sie machen es ja nicht anständiger, nicht tugendhafter, folglich auch nicht der Natur gemäßer! Freylich nicht tugendhafter; aber darum doch noch nicht der Natur gemäßer. Ohne Zweifel, denn die Tugend allein ist der Natur gemäß. Hier liegt eben der Widerspruch, denn ist Tugend allein der Natur gemäß: so können es die vorgezogenen Dinge nicht seyn; und sind es die auch: so ist es nicht die Tugend allein. Ist es denn nicht genug gezeigt, daß die Tugend allein der vernünftigen Natur des Menschen gemäß ist? Gesagt genug, aber noch nicht bewiesen, daß der Mensch nichts als Vernunft ist; aber hier ist es ganz offenbar, daß dieses ganze prächtige System eben deswegen so viele Ungereimtheiten und Widersprüche enthält,

weil

weil die vernünftige und thierische Natur des Menschen nicht genug in Verbindung mit einander betrachtet, die Grund-Sätze erst zu einseitig auf die vernünftige Natur allein eingerichtet, und dann durch eine künstliche Umdrehung der Ideen auch auf die thierische Natur angewandt ist.

Tragen also zur Glückseligkeit nichts bey.

Um diesen Widerspruch zu bedecken, war eine große Subtilität nöthig, und daran fehlte es den Stoikern nicht, sie suchten ein Gleichniß hervor, um dadurch alles zu entschuldigen. Gesetzt es wäre unsere Absicht, einen Würfel so zu werfen, daß die Zahl sechs oben steht: so wird derjenige Fall des Würfels, dadurch sie gleich Anfangs zum Vorschein kommt, und dadurch er scheint auf dieser Zahl stehen zu bleiben, in Ansehung des Endzwecks einen Vorzug haben, und doch noch den Endzweck nicht nothwendig befördern, weil der Würfel sich anders wenden, und folglich auf eine andere Zahl fallen kann. Eben so verhält es sich auch mit den vorgezogenen Dingen, sie haben zwar eine Beziehung auf den letzten Endzweck aller moralischen Hand-

 lungen,

lungen, aber keinen Einfluß in seine Natur. *) Irre ich nicht: so wollten sie mit diesem Gleichniße folgendes sagen: Die Glücks-Güter oder vorgezogenen Dinge können zwar in manchen Fällen die Glückseligkeit befördern, aber sie sind doch nicht unumgänglich dazu nothwendig, weil man auch ohne sie durch die Tugend allein glücklich seyn kann.

Hiedurch nun war der Widerspruch ein wenig bedeckt, er lag aber nichts desto weniger noch in dem Satze; denn es ist widersprechend, zu behaupten, äusere Dinge können die Glückseligkeit befördern, und doch kann man ohne sie eben so glücklich als mit ihnen seyn, es ist widersprechend zu sagen: Schmerz, Krankheit, Verstümmelung des Körpers sind gegen die Natur, erwecken unangenehme Empfindungen, Gesundheit hingegen, Vergnügen, unverletzte Glieder, sind der Natur gemäß, und bringen angenehme Empfindungen hervor, und doch haben sie nicht das geringste Vermögen, den Menschen glücklich oder unglücklich zu machen.

Weil

*) Cic. de fin. III, 16.

Definition der Pflichten.

Weil der Mensch, wie oben gesagt ist, nicht umhin kann, sich mit den gleichgültigen Dingen zu beschäfftigen; so muß er auch nothwendig einige von ihnen vorziehen, andere verwerfen, in Ansehung ihrer etwas thun und etwas laßen. Nun aber kann und darf er hiebey nicht anders verfahren, als nach den Gesetzen der Vernunft, er wählt daher allemahl diejenigen von ihnen, die ihm dieser am gemäßesten zu seyn scheinen, und verwirft hingegen diejenigen, die ihr entgegengesetzt sind. Eine solche Handlung, die so verrichtet ist, daß man einen annehmlichen und vernünftigen Grund angeben kann, warum sie verrichtet ist, oder verrichtet werden muste, heißt eine Pflicht. *) Aus dieser Definition also erhellet, 1.) daß die Pflichten sich mit Mittel-Dingen beschäfftigen, weil nur diese vorgezogen und nach vernünftigen

Grün-

*) Officium, καθηκον. Cic. de fin. III, 17. est officium quod ita factum est, vt ejus facti probabilis ratio reddi possit. Laert. VII, 107. καθηκον ειναι ὁ πϱοαχθεν ευλογον απολογιαν εχει. Cic. de Off. I, 3.

Gründen genommen werden können; und 2) daß die Pflichten Mittel-Dinge sind, nicht vollkommene tugendhafte Handlungen, oder Güter; denn wenn sie das wären: so müsten sie sich auf die Gesetze der Tugend gründen, und aus den Tugenden unmittelbar fließen. *)

In den akademischen Fragen hat Cicero offenbahr ein Versehen begangen, indem er die Pflichten zu denjenigen Dingen rechnet, die weder der Pflicht gemäß, noch ihr entgegen sind. **) Laertz ist aus einer ähnlichen Ursache fehlerhaft, und einer Verbeßerung bedürftig, denn er rechnet einige Pflichten zu den Mittel-Dingen, da er alle dahin hätte ziehen

*) Cic. de fin. III, 17. Officium medium quoddam esse, quod neque in bonis ponatur, neque in contrariis.

**) Cic. Ac. qu. I, 10. Inter recte factum et peccatum, officium et contra officium media quaedam locabat, recte facta sola in bonis actionibus ponens, praue, id est peccata, in malis, officia autem et seruata praetermissaque media putabat.

ziehen sollen. *) Diesen Satz: die Pflichten gehören zu den Mittel-Dingen, beweiset Cicero durch vier Gründe: 1) man kann nicht umhin, sich mit Mitteldingen auf mancherley Art zu beschäfftigen, und die Vernunft befiehlt uns, unter ihnen eine gewiße Wahl zu beobachten. Nun aber ist das, was die Vernunft befiehlt, Pflicht, die Pflichten also beschäfftigen sich mit Mitteldingen, und sind daher selbst Mitteldinge. 2) Der Weise kann sich gegen die Mitteldinge nicht vollkommen gleichgültig verhalten, weil er eßen, trinken, sich kleiden muß; er urtheilt also, daß das, was er hierin thut, Pflicht ist, da er nun in seinen Urtheilen untrüglich ist: so ist die Pflicht, die sich mit Mitteldingen beschäfftigt, auch selbst ein Mittelding. 3) Es giebt vollkommene Handlungen, die den Gesetzen der Tugend genau gemäß sind, und aus ihnen unmittelbar folgen, es muß also auch solche geben, die nicht unmittelbar aus ihnen

*) Laert. VII, 110. Es muß ohne Zweifel gelesen werden: εἰ δὲ καὶ ἐν τοῖς μέσοις τὸ καθῆκον.

ihnen fließen, und allen ihren Vorschriften vollkommen angemeßen sind. 4) Der Weise so wol als der Thor lieben sich selbst, suchen sich zu erhalten, und beschäfftigen sich daher mit Mitteldingen, folglich geht die Pflicht so wol Weise als Thoren an, und ist daher ein Mittelding. *)

Unterschied der Pflichten und vollkommenen Handlungen.

Es giebt also, wie hieraus erhellet, zweyerley Arten von Handlungen: 1) solche, die allemahl geschehen müßen, und unmittelbar von den Gesetzen der Tugend selbst vorgeschrieben, und 2) solche, die nicht allemahl geschehen müßen, nicht zunächst aus den Tugenden selbst folgen. Das Geschlecht dieser beyden Gattungen ist, solche Handlungen, die verrichtet werden müßen, zu denen wir Verbindlichkeit haben. Der Mangel einer genauen Auseinandersetzung dieser drey Begriffe hat die Stoiker in Dunkelheiten und Widersprüche verwickelt, denn erstlich geben sie dem Geschlechte den Nahmen Pflicht, und theilen daher die Pflichten in vollkommene und mittlere Pflichten ab, die ersten nennen sie einstimmig

solche

*) Cic. de fin. III, 17, 18.

solche Handlungen, die unmittelbar von der Tugend selbst vorgeschrieben werden, als klug seyn, gerecht handeln; die andere aber solche, die nicht unmittelbar von der Tugend vorgeschrieben werden, als Heyrathen, Gesandschaften übernehmen. *) Dann geben sie zweytens auch der mittlern Pflicht allein den Nahmen Pflicht, und definiren sie so, wie das Geschlecht, denn die Definition des Geschlechts ist alles, was man aus vernünftigen Gründen thut, und dies ist auch die der mittlern Pflicht. **)

Da

*) Stobaeus ecl. eth. p. 174. των καθηκοντων τα μεν ειναι φασι τελεια, ἁ δη κατορθωματα λεγεται. κατορθωμα δ'ειναι το κατ' αρετην ενεργημα, οιον το φρονειν, το δικαιοπραγειν· ουκ ειναι δε κατορθωματα, τα μη οὑτως εχοντα, ἁ δη ουδε τελεια καθηκοντα προσαγορευουσιν, αλλα μεσα, οιον το γαμειν, το πρεσβευειν, το διαλεγεσθαι. Cic. de off. I, 3. Alia divisio est officii, nam et medium quoddam officium dicitur et perfectum etc.

**) Stobaeus l. c. ὁριζονται δε το καθηκον, το ακολουθον εν τῃ ζωῃ, ὁ πραχθεν ευλογον

στα.

Eintheilung der Handlungen in Rücksicht auf Pflichten.

Da nun entweder alle Handlungen des Menschen entweder so beschaffen sind, daß er hinlängliche Gründe hat, sie zu verrichten, oder nicht; und da alles, was die Vernunft anräth, Pflicht ist: so werden sie mit Recht in pflichtmäßige und pflichtwidrige eingetheilt. Pflichtmäßig sind folgende: die Eltern ehren, seine Brüder und sein Vaterland lieben, seinen Freunden beystehen, und dergleichen; pflichtwidrige sind: die Eltern verachten, sich um seine Verwandten nicht bekümmern, sein Vaterland gering schätzen, und andere ähnliche mehr. Zwischen diesen beyden äusersten Gattungen liegen noch diejenigen Handlungen innen, die uns die Vernunft weder zu thun, noch nicht zu thun befiehlt, als, die Feder in die Hand nehmen, Spreu aufnehmen, und andere ähnliche. *)

Die

etc. Dies ist die Definition des Geschlechts, man sehe die der Gattung: medium officium id esse, quod cur factum sit probabilis ratio reddi possit. Cic. de off. I, 3.

*) Laert. VII, 108.

Die Pflichten sind solche Handlungen, die nicht nothwendig aus der Tugend folgen, und daher giebt es manche unter ihnen, die manchmahl verrichtet, manchmahl unterlaßen werden müßen, je nachdem es die Umstände erfordern; manche hingegen, die die Vernunft ohne Rücksicht auf Neben-Umstände zu verrichten befiehlt. Aus diesem Grunde werden die Pflichten in solche eingetheilt, die nur zu gewißen Zeiten, und solche, die ohne Hinsicht auf äusere Umstände ausgeübet werden müßen. *) Die Sorge vor die Gesundheit und andere mehr gehören zu der letzten, die Wegwerfung seines Vermögens aber zur ersten Claße.

Eintheilung der Pflichten in unveränderliche und veränderliche.

Endlich giebt es noch manche Handlungen, die man allemahl, und manche, die man nur zu gewißen Zeiten zu verrichten schuldig ist, zu den erstern gehört, tugendhaft leben, zu den letztern, fragen, antworten, und andere ähnliche. **)

In

*) καθηκοντα περιστατικα, και ανευ περιστασεως. Laert. VII, 109.

**) Laert. VII, 109.

In dieser Lehre von den Pflichten liegen manche Ungereimtheiten und Widersprüche, bey denen man sich nicht genug wundern kann, wie so scharfsinnige Leute, als die Stoiker, sie nicht gesehen, oder wenn sie sie gesehen haben, wie sie haben hartnäckig genug seyn können, ihre Grund-Sätze nicht zu verbessern. Die Pflichten werden zu den Mitteldingen gerechnet, daraus kann nichts anders als eine Gleichgültigkeit gegen sie, eine Vernachläßigung derselben entstehen, wodurch nothwendig das ganze Leben in Verwirrung kommen, und alle bürgerliche Verfaßung vernichtet werden muß. Denn wenn ich weiß, ich werde darin eben so tugendhaft, eben so weise bleiben, ich mag meine Eltern ehren oder nicht, meinem Vaterlande helfen oder nicht, warum soll ich denn, manchmahl zu meiner großen Unbequemlichkeit und Quaal, diese Pflichten erfüllen? Und warum soll es mir nicht gleichgültig seyn, ob ich sie erfülle, oder nicht erfülle? Das folgt nicht, sagt der Stoiker, denn ich habe genug bewiesen, daß es der Vernunft gemäß ist, sie zu erfüllen. Befiehlt denn

nicht auch die Vernunft, tugendhaft zu seyn? Ohne Zweifel. Ist nicht das gut, was der vernünftigen Natur des Menschen gemäß ist? Zugegeben. Muß denn nun die Pflicht nicht auch etwas Gutes seyn, da sie gleichfalls die Vernunft zur Gesetzgeberin hat? Folgt nicht, denn tugendhaft zu seyn, befiehlt die Vernunft, Pflicht zu erfüllen aber wählt sie nur; das erste ist eine nothwendige, das letzte aber nur eine zufällige Folge der Vernunft-Gesetze. Es sey, ich behaupte aber, daß es unmöglich ist, tugendhaft zu seyn, ohne die Pflichten zu erfüllen, denn müßen wir nicht nach den Vorschriften der Pflicht die Menschen lieben, die Eltern ehren, dem Vaterlande beystehen? Freylich. Ist nicht die Liebe zum Vaterlande, das Bestreben, andern Menschen zu dienen, ein Theil der Gerechtigkeit? und kann man gerecht seyn, wenn man seinen Neben-Menschen schadet, ihm nicht hilft, nicht liebt? Folgen also nicht alle diese Pflichten nothwendig aus der oben gegebenen Definition der Gerechtigkeit, und sind sie daher nicht auch Vorschriften

der Tugend? Allein die Gesetze der Tugend sind ewig, unveränderlich, und müßen zu allen Zeiten ausgeübt werden, das läßt sich aber von den Pflichten nicht sagen, weil Umstände eintreffen können, in denen es Schuldigkeit ist, die Ehrfurcht gegen die Eltern bey Seite zu setzen, seinem Vaterlande nicht zu dienen. Wenn das das Kriterium der guten Handlungen ist: so ist auch nicht einmahl die Tugend gut, denn es giebt Umstände, in denen es Klugheit ist, unklug zu scheinen, und in denen es ungerecht seyn würde, gerecht zu handeln.

Erste Pflicht.

Die Pflichten betreffen solche Handlungen, die der Natur gemäß oder entgegen sind, und die wir aus der Ursache zu verrichten für gut finden, weil wir unsere Erhaltung dadurch befördern. Ihre Stütze ist also die Selbst-Liebe, die uns antreibt, die prima naturae zu begehren, und die ihnen entgegengesetzten Dinge zu verabscheuen. Da nun das vornehmste von allen dieses ist, daß wir uns in dem der Natur gemäßen Zustande erhalten, und da ohne dieses keine andere Handlung

lung verrichtet werden kann: so ist die erste und nothwendigste Pflicht, sich selbst in einem der Natur angemeßenen Zustande zu erhalten; und das zu entfernen, was ihn zerstören kann; und dann unter allen mit unserer Natur übereinstimmenden Dingen eine genaue mit Beständigkeit verknüpfte Wahl anzustellen.*) Hieraus nun sollte man billig die Folgerung vermuthen: also müßen wir suchen, das Leben so lange zu erhalten, als es nur immer möglich ist, und auf keine Weise selbst Anlaß zu unserm Tode geben. So würden auch ohne Zweifel die Stoiker geschloßen haben, wenn nicht wichtigere Ursachen sie bewogen hätten, den entgegengesetzten Weg zu gehen.

Vom Selbstmorde.

Der Weise, behaupteten sie, ist so frey, so sehr sein eigener Herr, daß nichts, auch Gott selbst nicht im Stande ist, ihn zu irgend einer Handlung zu zwingen, und das muß er seyn, wenn er anders allen Hindernißen und Gefahren des Lebens trotzend der Tugend unverbrüchlich getreu bleiben soll. Kann

 ein

*) Cic. de fin. III, 6.

ein Mensch, oder irgend ein äuserer Zufall, zu einer Handlung zwingen: so kann er ihm auch seine Tugend rauben, und das muß er nicht können, weil der Tugendhafte die Tugend durch keinen Zufall verliehren darf, und weil die Tugend von ihrer Würde unendlich verliehrt, wenn unsere Umstände sie hindern oder rauben können.

Hiegegen konnte man nun mit Recht den Einwurf machen: werden nicht viele Menschen durch Drohungen, Martern, durch Furcht des Todes gezwungen, etwas wider ihren Willen zu thun? Ihn zu heben, blieb kein ander Mittel übrig, als zu sagen, die Furcht des Todes darf kein hinlänglicher Bewegungs-Grund seyn, den Tugendhaften zu zwingen, weil er lieber stirbt, als sich zu schändlichen Handlungen dadurch hinreißen läßt. Es giebt also Fälle, in welchen man sein Leben und alle prima naturae gegen die Tugend für nichts achten muß, es ist also nicht immer Pflicht, vor seine Erhaltung zu sorgen.

Der Weise muß immer glücklich seyn; kann er aber das, wenn schmerzhafte Krankheiten, Verstümmelungen des Körpers, große Dürftigkeit und andere Unfälle mehr ihn von allen Seiten angreifen? Dies fühlten die Stoiker, und um ihren Satz: die Tugend macht allein und allezeit glücklich, zu retten, musten sie dem Weisen die Freyheit geben, für seine Erhaltung nicht immer zu sorgen, und selbst sein Leben dahin zu werfen, wenn solche Unfälle ihn martern. Hiezu kam noch dieses, daß sie das Leben für etwas gleichgültiges ansahen, das man folglich behalten und nicht behalten kann, je nachdem die Umstände es erfordern. Aus diesem allen entstand der Schluß: also ist es erlaubt, nicht nur für sein Leben manchmahl nicht zu sorgen, sondern auch es freywillig und durch seine eigene Hand zu endigen, wenn Umstände es nothwendig machen. *)

Da es also dem Weisen erlaubt ist, sich selbst aus diesem Leben zu vertreiben:

*) Laert. VII, 130. ευλογως τε Φασιν εξαξειν ἑαυτον του βιου τον σοφον.

ben: so entsteht die Frage: wann muß es geschehen? Zween Fälle unterschieden sie im allgemeinen: 1) es ist Pflicht, wenn es zum Besten der Freunde, des Staates und überhaupt geschieht, um unsere Tugend nicht zu verleugnen. *) 2) Wenn wir uns in einem solchen Zustande befinden, in dem wir eine größere Anzahl der Natur entgegengesetzter, als ihr gemäßer, Dinge besitzen, das heist, wenn wir die prima naturae nicht erlangen können. **) Mit andern Worten wird dieses so ausgedrückt, wenn uns die äuserste Noth treibt: so müßen wir das Leben verlaßen; wenn aber noch einige Hoffnung da ist, es auf eine gute anständige Art fortzusetzen: so müßen wir es zu erhalten suchen. ***)

Die

*) Laert. ibid. ὑπερ πατριδος και φιλων.

**) Cic. de fin. III, 18. in quo plura sunt quae secundum naturam sunt, hujus officium est, in vita manere, in quo autem aut sunt plura contraria, aut fore videntur, hujus officium est, e vita excedere.

***) Sen. ep. 17. Si necessitates vltimae inciderint:

Die genauere zusammenhängende Entwickelung der besondern in dieser allgemeinen Regel enthaltenen Fälle ist zwar verlohren gegangen, wir können aber doch ihrer eine ziemliche Anzahl aus verschiedenen Schriftstellern zusammenlesen, und müßen es thun, um diese so berühmte und von ihnen mit so vieler Genauigkeit behandelte Materie in ihr gehöriges Licht zu setzen. Also erster besonderer Fall: wenn uns unsere Mitmenschen nicht erlauben, so frey, tugendhaft und anständig zu leben, als wir es thun müssen: so ist es unsere Schuldigkeit, das Leben zu endigen; so lange aber nichts vorhanden ist, welches uns hindert, den Gesetzen der Vernunft zu folgen: so ist es Pflicht, das Leben zu erhalten.*) Zweyter

U 5

rint: jamdudum exibit e vita - - - Si vero exiguum fuerit, quo possit vita produci, id boni consulet.

*) Antonin. V, 29. ὡς εξελθων ζην διανοῃ, ουτως ενταυθα ζην εξεστιν, εαν δε μη επιτρεπωσι, τοτε και του ζην εξιθι - - - μεχρι δε μη τοιουτον μηδεν εξαγει, μενω ελευθερος, και

ter besonderer Fall: wir sind verbunden, unser Leben freywillig zu beschließen, wenn wir uns in solchen Umständen befinden, wo wir durch Schmeicheleyen, unanständige Unterwerfungen es verlängern müßen.*) Dritter besonderer Fall: schwere, unheilbare Krankheiten, heftige Schmerzen und Verstümmelungen des Körpers sind hinlängliche Ursachen, uns das Leben zu nehmen.**) Vierter besonderer

και ουδεις με κωλυσει ποιειν ἁ θελω, θελω δε κατα φυσιν του λογικου και κοινωνικου ζωου. conf. VIII, 47. X, 8. Arrian. I, 24. III, 24. αν με εκει πεμπης sc. ὠ θεος, ὁπου κατα φυσιν διεξαγωγη ουκ εςιν ανθρωπῳ, ου σοι απελθων εξειμι, αλλ' ὡς σου μοι σημαινοντος το ανακλητικον.

*) Sen. de ira III, 15. Sic editur apud illos sc. reges, sic bibitur, sic respondetur, funeribus suis arridendum est. An tanti sit vita videbimus — Non consolabimur tam triste ergastulum, non adhortabimur ferre imperia carnificum, ostendemus in omni seruitute apertam libertati vitam.

**) Laert. VII, 130. κἀν εν σκληροτερᾳ γενηται αλγηδονι, η πηρωσεσιν, η νοσοις ανιατοις. Sen. ep. 58. Si inutile ministeriis est corpus.

sonderer Fall: wenn uns viele Dinge begegnen, die unsere Ruhe stören, als Armuth und andere Mühseligkeiten des Lebens: so ist es Pflicht, den Faden des Lebens abzureißen. *)

Gegen diesen Satz laßen sich von zwoen Seiten her Einwürfe machen, erstlich von der Seite der Tugend, und zweytens von der der primorum naturae. Von der Seite der Tugend: Das Gute und Böse besteht nach ihren Grundsätzen allein in solchen Dingen, die völlig in unserer Gewalt sind, in dem Begehren und Verabscheuen, dieses aber kann kein äuserer Gegenstand von uns erzwingen, es kann uns also auch nichts hindern, tugendhaft zu seyn. Aber können wir nicht gehindert werden, das zu verrichten, was wir für gut erkennen? Ohne Zweifel, darin besteht aber ja nicht eigentlich die Tugend, die uns nach stoischen Lehren durch nichts kann genommen, durch nichts in ihrem Laufe kann gehin-

*) Sen. ep. 70. Si multa occurrunt molesta et tranquillitatem turbantia: emittit se sc. sapiens.

gehindert werden. So soll ich denn nicht verbunden seyn, für mein Vaterland und meinen Freund mein Leben aufzuopfern? Ein anderes ist aufopfern, ein anderes sich selbst nehmen; das erste durch die Gesetze der Moral hinlänglich ausgemacht, aber das letzte noch lange nicht bewiesen, denn es muste bewiesen werden, daß es Fälle giebt, in denen man diese Pflichten zu erfüllen kein ander Mittel finden kann, als, sich selbst des Lebens zu berauben; solche Fälle aber sind sehr selten, und noch nicht aufgezeigt worden. Von der Seite der primorum naturae ist der Widerspruch noch grösser und sichtbarer, denn alle äusere Dinge, Gesundheit, Krankheit, Schmerz, Vergnügen, sind keine wahre Güter und Uebel, wie können sie also hinlängliche Ursachen werden, sich das Leben zu nehmen, da sie nicht glücklich, auch nicht unglücklich machen? Die Standhaftigkeit und Gedult sind Tugenden, die der Weise nothwendig und unaufhörlich besitzt; diese befehlen ihm, alles Ungemach zu ertragen, sich durch

keine

keine Unfälle des Lebens aus seiner Fassung bringen, und zum Selbst-Morde bewegen zu laßen. Endlich, der Weise ist allezeit vollkommen glücklich, und kann durch nichts in seiner Zufriedenheit gestört werden; ein glücklicher aber hat keine Ursache, das Leben sich zu nehmen, er muß es vielmehr wegen seiner Selbst-Liebe so lange zu erhalten suchen, als es nur immer möglich ist.

Diesen Widerspruch fühlten die Stoiker, und um ihn zu bedecken bemühten sie sich, zu beweisen, daß der Weise, ob er gleich glücklich wäre, sich doch manchmal das Leben nehmen müste: denn die Tugend und das höchste Gut bestünde darin, daß man alles schicklich und zur rechten Zeit thäte; fügte es sich also, daß er auf eine bequeme und schickliche Art sein Leben endigen könnte: so müste er es thun.*) Das ist nun in der That nichts gesagt, denn warum soll er das thun? Blos

*) Cic. de fin. III, 18. saepe officium est sapientis desciscere e vita cum sit beatissimus, si id opportune facere possit, quod est convenienter naturae vivere.

blos um es zur rechten Zeit zu thun? Das ist ungereimt, weil er nothwendig hinlängliche Ursachen dazu haben muß. Also wenn seine Umstände ihm nicht erlauben, so zu leben, wie er will, und wie er soll; das aber können sie ihm nicht verwehren, weil sie ihm seine Tugend nicht nehmen können. Eben so widersprechend ist auch der andere Satz: ein Thor muß suchen, sein Leben zu erhalten, ob er gleich als Thor nothwendig unglücklich ist, denn er mag leben bleiben oder davon gehen: so bleibt er gleich unglücklich, und die Laster geben ihm keine hinlängliche Veranlaßung, sich das Leben zu nehmen. So lange also ein Thor mehrere der Natur gemäße Dinge besitzt, muß er sein Leben erhalten, im entgegengesetzten Falle aber es endigen. *) Ein Unglücklicher also, der eben durch sein Unglück

*) Cic. de fin. III, 18. Cum vitiorum ista vis non sit, vt causam afferant mortis voluntariae: perspicuum est, etiam stultorum, qui iidem miseri sunt, officium esse manere in vita; si sint in majore parte earum rerum, quas secundum naturam esse dicimus.

Unglück und seine Unzufriedenheit die gröſste Ursache hat, sich das Leben zu nehmen, soll es nicht thun, so lange er Gesundheit, Reichthum, Ansehen u. s. w. besitzt; ein Glücklicher aber, der eben durch seine Zufriedenheit die gröste Ursache hat, sein Leben zu erhalten, soll es nicht thun, so bald ihm Gesundheit, Ehre, Reichthum und andere irrdische Güter mangeln. Kann man wohl ein deutlicheres Geständniß von den Stoikern selbst verlangen, daß die Tugend nicht allein vollkommen glücklich macht, daß alle von ihm so genannte Mitteldinge einen großen Einfluß auf unser Glück und Unglück haben, und daß folglich nicht das Anständige allein das höchste einzige Gut ist?

Um die Lehre vom Selbst-Morde so vollständig zu machen, als es nur möglich war, gaben sie auch noch verschiedene Regeln der dabey zu beobachtenden Behutsamkeit. 1) Wenn wir es einmahl für gut gefunden haben, uns das Leben zu nehmen: so müßen wir nicht bis auf die äuserste Noth warten; sondern es noch

ein

ein wenig eher thun, als es eigentlich hätte geschehen sollen, weil uns manche Hinderniße in den Weg kommen können, die es uns denn nicht mehr erlauben, wenn es hätte geschehen müßen. *) 2) Wir müßen unter allen Todes-Arten diejenige wählen, die uns die leichteste und sanfteste zu seyn scheint. **) Wenn daher eine Todes-Art quälend, eine andere aber leichter ist: so müßen wir die letztere nehmen; denn so wie wir das bequemste Haus zur Wohnung, das beste Schiff zu See-Reisen aussuchen: so müßen wir auch die uns am leichtesten scheinende Todes-Art auslesen. Je länger es währt, ehe wir den letzten Odem aushauchen, desto schlechter ist ein Tod, daher müßen wir in keiner andern Sache unserer eigenen Meynung mehr folgen, als in der Wahl des Todes. So viel neue Sätze, so viel neue Widersprüche!

Wenn

*) Sen. ep. 58. fortasse paullo ante quam debet faciendum est, ne cum fieri debeat, facere non possis, et cum majus periculum sit male viuendi, quam cito moriendi. conf. ep. 70.

**) Sen. ep. 58.

Wenn ein schmerzhafter Tod nicht beßer oder schlechter ist als ein gelinder, warum sollen wir denn hier eine Wahl anstellen? Und wie kann der eine beßer seyn als der Andere, da Schmerz etwas gleichgültiges ist? Heißt dies nicht offenbahr zugeben, daß Schmerz und Vergnügen nicht so gleichgültig, so verächtlich sind, als sie von ihnen vorgestellt werden?

Pflichten gegen Mit-Menschen.

Nächst der Sorge für unser Leben und unsern Tod, ist die zwote Pflicht die: daß wir die Menschen lieben, weil sie Menschen sind, und daher auf alle mögliche Weise suchen, der Gesellschaft nützlich zu seyn. *) Diese Pflicht haben sie vortrefflich aus einander gesetzt, und mit vielen herrlichen Beweisen unterstützt. Denn 1) alle Menschen sind mit einander durch natürliche Bande der Bluts-Verwandschaft

*) Laert. VII, 123. *ουδ᾽ εν ερημια βιωσεται ὁ σπουδαιος, κοινωνικος γαρ Φυσει.* Antonin. III, 4. *κηδεσθαι παντων ανθρωπων, κατα την του ανθρωπου Φυσιν εςι.* Antonin. III, 4. *συγγενες παν το λογικον.* II, 1.

schaft vereinigt, weil alle in sich selbst Theile der gemeinschaftlichen göttlichen Vernunft besitzen, weil alle vernünftige Seelen Theile Gottes, folglich von einer Natur, von einem Wesen sind. *) 2) Alle Menschen sind Bürger eines einzigen großen Staates, denn wenn sie alle vernünftig sind: so haben auch alle Theil an der Vernunft, wenn das ist: so haben auch alle einerley Vernunft, die ihnen vorschreibt, was sie thun und laßen sollen; wenn das ist: so haben alle ein gemeinschaftliches Gesetz; wenn das ist: so sind alle Bürger und Glieder eines Staates; wenn das ist: so ist die Welt ein Staat; denn in welchem andern Staate, als in diesem, befinden sich alle Menschen? **) Sind wir aber Glieder eines Staates: so müßen wir alle einander

*) Antonin. II, 1. την του ἁμαρτανοντος φυσιν, ὁτι μοι συγγενης, ουχι ἁιματος η σπερματος του αυτου, αλλα νου, και θειας απομοιρας μετοχος. VIII, 13.

**) Antonin. IV, 4.

der beystehen, und lieben. *) 3) Alles unvollkommenere in der Welt ist um des vollkommenern willen gemacht, das vollkommenere aber ist eines um des andern willen da. Nun ist das beseelte vollkommner, als das leblose, das vernünftige beßer als das blos lebende, das vernünftige also ist das vollkommenste, weil es nichts beßers in der Welt giebt, als dieses. Alle Menschen sind um der Gesellschaft und gegenseitigen Hülfs-Leistung willen da. **) 4) Es ist unmöglich, daß derjenige glücklich lebe, der nur für seinen Nutzen sorgt, wir müßen nothwendig auch für andere leben, wenn wir für uns leben wollen. Wir sind für uns allein nicht im Stande, alle unsere Bedürfniße zu befriedigen, und uns alles zu verschaffen, was erfordert wird, zu leben, und bequem zu leben. Also müssen wir, so viel an uns ist, andern zu dienen, sie zu Freunden zu haben suchen.

*) Cic. de fin. III, 19.

**) Antonin. V, 16. Cic. de fin. III, 20.

chen. *) 5) Die Natur selbst hat uns Liebe zu unsers Gleichen eingepflanzt, und uns gesellig gemacht, sie selbst hat uns die Gesetze der Gerechtigkeit und Billigkeit vorgeschrieben, folglich ist es schändlicher, Andern zu schaden, als selbst Schaden zu leiden. **) 6) Wir nennen Gott den Erhalter und Wohlthäter des menschlichen Geschlechts, und geben damit zu erkennen, daß wir überzeugt sind, er sorge für uns alle. Nun aber ist es ungereimt, von Gott zu verlangen, er solle für unser Bestes wachen, wenn wir selbst einander gering schätzen, und für einander nichts thun. Wir müßen uns also unter einander gleichfalls lieben und Gutes thun, wenn wir wollen, daß Gott unser Fürsorger und Erhalter seyn soll. ***)

Da wir also von Natur verwandt sind: so ist es unserer Natur gemäß, und folglich unsere Pflicht, so viel uns möglich

*) Sen. ep. 48.

**) Sen. ep. 95. Cic. de fin. III, 20.

***) Cic. l. c.

lich ist, andern wohl zu thun, und dieses, ohne einige Belohnung oder einigen Dank dafür zu erwarten. *) Undankbarkeit, folglich Beleidigungen und Feindschaft anderer müßen uns nicht hindern, diese Liebe auszuüben; wir sind vielmehr verbunden, sie großmüthig zu ertragen, da auch Gott durch sie nicht erzürnt wird, sondern seine Wohlthaten über Gute und Böse gleich mildthätig ausgießt. **) Eben diese Gedult müßen wir auch mit allen übrigen Lastern der Menschen haben, sie als Kranke ansehen, die wir durch unsern Wandel zu heilen schuldig sind. ***) Daher

 ist

*) Antonin. IX, 42. ὁ ανθρωπος ευεργετικος πεφυκως, ὁποταν τι ευεργετικον — πραξῃ, πεποιηκε προς ὁ κατεσκευασται και εχει το ἑαυτου — τι πλεον θελεις ευποιησας ανθρωπον; VII, 73.

**) Antonin. VII, 22. ιδιον ανθρωπου φιλειν και τους πταιοντας. III, 70. οἱ θεοι — ου δυσχεραινουσιν ὁτι εν τοσουτῳ αιωνι δεησει αυτους παντως αει τοιουτων οντων, και τοσουτων φαυλων ανεχεσθαι.

***) Sen. de ira II, 10.

ist es auch unsere Pflicht, aufrichtig und ohne alle Verstellung mit den Menschen umzugehen, denn derjenige, der nichts Böses gegen sie im Sinne hat, was hat der für Ursache, sich zu verstellen? Wer die Ausdrücke gegen andere im Munde führt, ich will aufrichtig mit dir handeln, ist in seinem Herzen schon nicht aufrichtig und redlich gesinnt; aus allen unsern Handlungen muß es erhellen, vor unserer Stirne muß es geschrieben seyn, daß wir nicht anders als redlich zu handeln im Stande sind. *) Eine unmittelbare Folge dieser allgemeinen Menschen-Liebe ist endlich diese: wir müßen allemahl den gemeinschaftlichen Nutzen unserm eigenen vorziehen. So wie die Gesetze mehr für das Wohl des Ganzen als das einzelner Theile sorgen: so bemüht sich auch der weise, den Gesetzen gehorsame, und in den Pflichten, die ihm als Welt-Bürger obliegen, hinlänglich unterrichtete Mann, mehr gemeinschaftlichen, weit ausgebrei-

teten

*) Antonin. XI, 15.

teten Nutzen zu stiften, als nur einigen wenigen Individuis, oder sich selbst zu nutzen. *)

Pflichten gegen Eltern und Verwandts.

Müßen wir alle Menschen lieben: so müßen wir noch vielmehr unsere Eltern und Geschwister lieb haben und für sie sorgen; **) denn 1) die Natur hat durch den Bau des menschlichen Körpers und durch die weise Einrichtung der beyden Geschlechter hinlänglich zu erkennen gegeben, daß sie für die Fortpflanzung und Erhaltung des menschlichen Geschlechts Sorge trägt; es ist daher auch ihr Wille, daß diejenigen, die durch Geburt mit einander verbunden sind, sich lieben und beystehen. Es würde ungereimt seyn, zu behaupten, die Natur habe gewollt, daß Menschen gezeugt wurden; sie habe aber nicht gewollt, daß diejenigen, die durch Bande des Blutes mit einander ver-

 knüpft

*) Cic. de fin. III, 19.

**) Laert. VII, 120. δοκει δε αυτοις και γονεας σεβησεσθαι και αδελφους, και αδελφας sc. τον σοφον.

knüpft sind, sich einander lieben. 2) Dieser Wille der Natur offenbart sich deutlich in den Trieben der Thiere, die mit so vieler Mühe und Zärtlichkeit für ihre Jungen sorgen, und deren Jungen den Alten so genau in allen Stücken gehorsam sind. *)

Die Kinder sind also auch verbunden, ihren Eltern gehorsam zu seyn; aber wie weit? Zu sagen, in allen Stücken, würde ungereimt seyn, weil es manche Eltern giebt, die theils aus Unwißenheit, theils aus Bosheit ihre Kinder zu unanständigen, lasterhaften Handlungen Anlaß, manchmahl auch Befehl geben. Hier also ist es die Pflicht der Kinder, mehr der Tugend als den Eltern gehorsam zu seyn; in allen andern Dingen aber, die nicht gegen die heiligen Gesetze der Tugend sind, ist es der Kinder Schuldigkeit, sich dem Befehle ihrer Eltern willig und dankbar zu unterwerfen. **)

Um

*) Cic. de fin. III, 19.

**) Stobaei serm. 77. p. 458. sqq.

Gegen Ehe-Gatten.

Um durch die Vermehrung des menschlichen Geschlechts den Willen der Natur zu erfüllen, ist es auch die Pflicht des Weisen, zu heyrathen, und Nachkommen zu hinterlaßen. *) Der Endzweck der Heyrath ist nicht die Sättigung wollüstiger Begierden, sondern die Erzeugung der Kinder; weil diese theils in Ansehung des von Kindern künftig zu erwartenden Nutzens, theils auch in Ansehung des Willens der Natur, eine viel wichtigere Sache ist, als die Erfüllung physischer Begierden. Daher müßen verheyrathete Personen sich einander aufrichtig und innig lieben, Glück und Unglück, Krankheit und Gesundheit mit einander theilen, und mit zärtlicher Sorge sich ihr Leben angenehm zu machen suchen. **) Reichthum, hohe Geburt, Schönheit, und alle äusere Güter können diese vollkommene Einigkeit nicht befördern,

 son-

*) Laert. VII, 121. και γαμησειν και παιδοποιησεσθαι sc. τον σοφον φασι.

**) Stobaei serm. 67. p. 424.

sondern einzig und allein die Gleichheit der Gemüther, und tugendhafte Gesinnungen. Man muß also beym Heyrathen nur dahin sehen, daß die zu heyrathende Person gesund und stark sey, um durch sie gesunde und starke Kinder der Welt zu geben; hauptsächlich aber, daß die Eigenschaften des Geistes und des Herzens, Verstand und Tugend, sich bey ihr finden. *)

Aus eben der Pflicht für das Wohl der Menschen zu sorgen, folgt auch die, den Staat zu verwalten, wenn keine mächtige Hinderniße im Wege stehen, **) denn eben dadurch kann am besten für das gemeine Beste gesorgt werden, weil derjenige, der das Ruder eines Staates in seinen Händen hat, die Mittel besitzt, die Menschen zur Tugend aufzumuntern, und ihre Untugenden zu vermindern. ***)

Die

*) Strobaei serm. 58. p. 428.

**) Laert. VII, 121. πολιτευεσθαι φασι τον σοφον, αν μη τι κωλυῃ. Cic. de fin. III, 20.

***) Laert. l. c. και γαρ κακιαν εφεξειν, και επ' αρετην παρορμησειν.

Gegen Freunde.

Die Natur, die uns einen Abscheu gegen Einsamkeit einflößt, treibt uns eben dadurch an, Freunde zu suchen, und Freundschaft mit andern Menschen zu errichten. Die natürliche Zuneigung, die wir gegen alle Menschen empfinden, bewegt uns, gewiße unter ihnen vorzüglich zu lieben; also ist es nicht der von Freunden zu erwartende Nutze, die Hoffnung gegenseitiger Dienst-Leistungen, die uns zur Freundschaft bewegt. *) Nicht alle Stoiker stimmten mit diesem Satze überein, es gab einige, die die Freundschaft um des Nutzens willen für begehrungswürdig hielten; **) und daher entstand unter ihnen ein Streit über die Frage, ob man seinen Freund mehr, oder weniger, oder eben so sehr als sich selbst lieben müße? Die Gründe von beyden Seiten

*) Sen. ep. 9. Ad amicitiam fert illum nulla vtilitas sua, sed naturalis irritatio.

**) Cic. de fin. III, 21. Amicitiam autem adhibendam censent, quia sit ex eo genere, quae prosunt.

Seiten sind uns nicht aufbehalten worden; nur so viel setzt Cicero noch hinzu: alle wären darin übereingekommen, daß es der Gerechtigkeit widerspräche, sich selbst höher als einen andern zu schätzen, und zwar dieses nicht um des Nutzens, sondern allein um der Billigkeit selbst willen. Gerechtigkeit und alle übrigen Tugenden müßen sich nicht auf einen von ihnen zu erwartenden Vortheil stützen, weil derselbe Vortheil, der sie aufrecht erhält, sie auch zu Grunde richten kann, wenn er sich bey dem entgegengesetzten Laster befindet. *)

Dieser Satz war vorzüglich gegen Epikur gerichtet; er beweißt aber das nicht, was er beweisen soll; denn nur alsdenn folgt aus dem Satze: der Nutzen ist auch oft mit dem Laster verbunden, dieser andere, also kann er kein Bewegungs-Grund der Tugend seyn, wenn blos vom gegenwärtigen Nutzen die Rede ist; nicht aber, wenn man den Vortheil der Tugend im Ganzen,

zen,

*) Cic. de fin. III, 21.

zen, und vornehmlich in der Zukunft betrachtet. Wenn gleich in einem individuellen Falle vom Laster mehr Vortheil oder Vergnügen entsteht, als von der ihm entgegengesetzten Tugend: so ist das doch nur von einem einzigen, aus dem Zusammenhange des ganzen Lebens herausgerißenen Falle, nicht vom ganzen Leben, und dem Systeme aller Handlungen wahr. Die Tugend ist also allerdings um ihres Nutzens willen begehrungswürdig, und man hat nicht zu befürchten, daß man ihre Würde dadurch erniedrigen wird, daß man sich ihrer befleißigt, weil sie nutzt.

Die Meynung, daß die Freundschaft nicht um des Nutzens willen begehrungswürdig sey, scheint also die allgemeinste gewesen zu seyn, und das muste sie auch seyn, weil sie dem ganzen Systeme am gemäßesten war. Diesen Grund-Sätzen zufolge definirten sie die Freundschaft, als eine Verbindung mit andern, vermöge der wir die Freunde als uns selbst betrachten,

und

und behandeln. *) Wir müßen daher sie um ihrer selbst willen begehren, und den Freund um sein selbst willen lieben. **) Alle Freundschaft um des Nutzens willen ist nichts als ein Tausch, keine wahre Freundschaft, eben derjenige Vortheil, der sie zuerst gestiftet hat, kann sie auch wieder trennen. Warum aber sollen wir denn einen Freund haben? damit jemand da sey, für den wir sterben können, den wir im Unglück begleiten, aufrichten und trösten. ***)

Um diese Pflichten in ihrem völligen Umfange ausüben zu können, müssen wir vollkommen einerley Intereße mit unsern Freunden haben, eben das für gut und böse, eben das für nütz-

*) Laert. VII, 124. *Φιλιαν - - ειναι κοινωνιαν τινα των κατα τον βιον, χρωμενων ἡμων τοις Φιλοις ὡς ἑαυτοις.*

**) Laert. l. c. *δι' ἀυτον αἱρετον τον Φιλον.*

***) In quid amicum paro? vt habeam, pro quo mori possim, quem in exsilium sequar — Ista quam describis negotiatio eit, non amicitia. Sen. ep. 9.

nützlich und schädlich halten. *) Hieraus folgt, daß lasterhafte, und nicht vollkommen tugendhafte zur Freundschaft völlig unfähig sind, und daß nur tugendhafte geschickt sind, Freunde zu seyn. **) Denn 1) Freundschaft kann ohne vollkommenes Zutrauen und unwandelbare Redlichkeit nicht bestehen, nun aber sind lasterhafte eben deswegen, weil sie keine Tugend besitzen, nicht treu und redlich. ***) 2) Wir lieben von Natur das Gute, derjenige also, der das wahre Gut kennt, ist allein geschickt, recht zu lieben, er allein ist daher auch nur zur Freundschaft

*) Sen. ep. 48. Mihi idem expedit, quod tibi, aut non sum amicus.

**) Laert. VII, 124. *την φιλιαν εν μονοις τοις σπουδαιοις ειναι δια την ὁμοιοτητα.*

***) Stobaeus ecl. eth. p. 182. *φιλιαν αληθινην και μη ψευδωνυμον αδυνατον χωρις πιστεως και βεβαιοτητος ὑπαρχειν, εν δε τοις φαυλοις απιστοις και αβεβαιοις ουσι, και δογματα πολεμικα κεκτημενοις ουκ ειναι φιλιαν.*

schaft geschickt. *) 3) Alle nicht tugendhafte haben wankende Meynungen vom Guten und Bösen, sie ändern ihre Gesinnungen oft, und können daher nicht beständige Freunde seyn. **) 4) Alle nicht tugendhafte halten Gesundheit, Ehre, Reichthum, u. s. w. für Güter, und weil sie diese nicht zugleich besitzen können: so gerathen sie darüber in Streit; sie können also auch unmöglich wahre Freunde seyn. ***)

Hier ist nun wieder Ueberspannung der Begriffe, denn da sie selbst zugeben, daß ein Weiser nur sehr selten gefunden wird: so geben sie auch zugleich zu,

*) Arrian. II, 22. ὁςις αγαθων επιςημων εςι, οὗτος αν και φιλειν ειδειη, του φρονιμου τοινυν εςι μονου το φιλειν.

**) Arrian. ibid. ανθρωπους τους αυτους ουχι ποτε μεν αγαθους, ποτε δε κακους ὑπολαμβανεις ειναι; και ποτε μεν οικειως εχεις προς αυτους, ποτε δ' εχθρως;

***) Arrian. ibid. βαλε σου και του παιδιου μεσον αγριδιον, και γνωση πως σε το παιδιον ταχεως κατορυξαι θελει.

zu, daß Freundschaft eine Sache ist, die man unter Menschen nicht suchen darf. In ihren abstrakten Schlüßen haben sie freylich recht, denn es ist offenbahr, daß Niemand geschickt ist, ein wahrer beständiger Freund zu seyn, als der zugleich ein wahrer Weiser ist, aber nach solchen Regeln können wir nicht handeln, und das wollen wir doch, wenn wir moralische Vorschriften verlangen.

Vermischte Sätze.

Nach diesen zwar überspannten, aber doch erhabenen Sätzen folgen noch einige, von denen es beynahe unbegreiflich ist, wie so edeldenkende Leute sie haben aufnehmen können. Sie vertheidigten, es sey an sich nicht unerlaubt, daß Eltern und Kinder mit einander sich fleischlich vermischten. Ich setze die Worte im Griechischen her, weil ich mir nicht getraue, sie auf eine unsern Sitten gemäße Art zu übersetzen. περι της εις τους γονεις ὁσιοτητος ὁ αυτος αυη,, (Zeno nemlich) Φησι, εις τα περι την ιοκαϛην και τον οιδιποδα,, ὁτι ουκ ἠν δεινον τρι-

 βειν

βειν την μητερα· και ει μεν αλθεγουσιν ἑτερον τι μερος του σωματος τριψας ταις χερσιν ωφελει, ουδεν αισχρον· ει δε ἑτερα μερη τριψας ευφραινεν οδυναμενην παυσας, και παιδας εκ της μητρος γενναιους εποιησεν, αισχρον; Eben dies lehrte auch Chrysipp, *) und nahm den Beweis von den Thieren her, an denen wir eben dies gewahr werden, und daraus schließen können, daß dies nichts widernatürliches und unerlaubtes sey.**)

Aus eben dem Grunde behaupteten sie auch, es sey nicht unerlaubt, Menschen-Fleisch zu eßen, ja auch das Fleisch seiner eigenen verstorbenen Eltern, weil es beßer sey, dieses Fleisch zu unserm Unterhalte nützlich anzuwenden, als es ungebraucht wegzuwerfen. ***) Um das Maas der Ungereimtheit

*) Sext. Emp. Pyrrh. hypot. III, 25. adv. eth. sect. 191. Laert. VII, 188.

**) Plut. de rep. Stoic. p. 1045. επι τα θηρια φησι δειν αποβλεπειν etc.

***) Sext. Pyrrh. hypot. III, 25. και ανθρωποφαγειν

reimtheit voll zu machen, setzten sie noch folgende Sätze hinzu: παρ' ἡμιν μεν αισχρον το της αρρενομιξιας, μαλλον δε παρανομον νενομιϛαι — οἱ απο της κυνικης Φιλοσοφιας, και οἱ περι τον ζηνωνα τον κιττιεα, και κλεανθην, και χρυσιππον, αδιαφορον τουτο ειναι φασι. — τους ϛωικους ὁρωμεν ουκ ατοπον ειναι λεγοντας το ἑταιρᾳ συνοικειν, και το εξ ἑταιρας εργασιας διαζην. *) Chrysipp gieng noch weiter: επαινει τον διογενην, το αιδοιον αποτριβομενον εν φανερῳ, και λεγοντα προς τους πολλους, ειθε και τον λιμον οὑτως της γαϛρος αποτριψασθαι ηδυναμην. **)

Sonderbar ist es, daß sie, die so sehr auf die Erhaltung und das Wohl des menschlichen Geschlechts sahen,

 hier

φαγειν εν τοις αυτοις συνταγμασιν ἡμιν επεισαγει. etc. adv. eth. sect. 193.

*) Sext. Pyrrh. hypot. III, 24.

**) Plut. de rep. Stoic. p. 1044.

hier dies gänzlich aus den Augen setzten, und solche Handlungen für erlaubt hielten, die man sich zu nennen scheuen muß. Ich bin daher geneigt, zu glauben, daß sie dieses nur unter gewißen Umständen erlaubt haben, die uns aber Sextus und Plutarch, um sie dadurch desto verächtlicher zu machen, aufzubehalten nicht für gut befunden haben. Den Ausdruck des Laertz: *) man kann Menschen-Fleisch eßen, aber nur in gewißen Umständen, bestätigt mich in dieser Muthmaßung. Hiezu kommt noch dies; wenn sie alle diese Dinge ohne Einschränkung für erlaubt gehalten hätten: so würden sie dadurch alle ihre Regeln von Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, und dem Wohle der Gesellschaft offenbahr umgestoßen, sich selbst und ihre Moral nicht nur lächerlich; sondern auch höchst verächtlich gemacht haben. Schon zu Zenos Zeiten

*) Laert. VII, 121. γευσεσθαι και ανθρωπινων σαρκων, κατα περιστασιν.

ten waren die Sitten zu sehr verfeinert, als daß man es hätte billigen können, wenn ein Sittenlehrer öffentlich sich zum Vertheidiger der grösten Schand-Thaten hätte aufwerfen wollen. Unter gewißen Umständen aber laßen sich diese Lehren rechtfertigen, und man findet in der Geschichte Beyspiele von Leuten, die zu einigen von diesen Handlungen unumgänglich haben Zuflucht nehmen müßen, Umstände, in welchen es erlaubt worden ist, Menschen-Fleisch zu eßen, und sich mit Schwestern zu verheyrathen.

Diese Auseinandersetzung der stoischen Moral nun giebt folgende Anmerkungen: I) Obgleich der Grund-Satz: die Tugend allein ist gut, alles übrige aber gleichgültig, aus der Cynischen Moral entlehnt ist: so läßt sich doch darum noch nicht behaupten, daß sie keine neuen Beweise hinzugesetzt haben; die große Anzahl von Gründen, mit denen sie ihn unterstützen, kann man, wenn man die Cynische Art zu philosophieren betrachtet, unmöglich für

cynisch erkennen. Bekanntermaßen disputierte der Cyniker nicht viel, und nicht dialektisch; der Stoiker hingegen war von allen Seiten mit Gegnern umgeben, die er zu widerlegen sich äuserst angelegen seyn ließ, und gegen die er allen seinen Scharfsinn, und alle möglichen Beweise gebrauchen muste. Eine unvermeidliche Folge hievon war, daß der sehr heftig von allen Ecken angefochtene Satz, die Tugend allein ist gut, mit manchen neuen den Stoikern allein eigenen Beweisen befestigt werden muste. II) Die Trost-Gründe gegen Unglücks-Fälle, gegen die Aufwallungen unangenehmer Affekten, finden sich nirgends so häufig, nirgends so scharfsinnig aus einander gesetzt, als eben bey den Stoikern; wir werden also wol nicht zu viel behaupten, wenn wir den grösten Theil davon ihrer Erfindung zuschreiben. III) Die Lehren von den Tugenden, ihren Gattungen, Unter-Ordnungen, Gesetzen und Vorschriften sie sich eigen zu machen, erscheinen

scheinen

scheinen in keinem andern alten Systeme, in einer so systematischen Ordnung, in einer solchen Ausführlichkeit, als in den wenigen noch übrig gebliebenen stoischen Fragmenten. Wie viel schöner würde uns nicht dieses System vorkommen, wenn es unbeschädigt wäre? Auch hier haben also die Stoiker manches neue gesagt. IV) Die Lehren von den Affekten, ihren Gattungen und Ableitungen aus den vier Haupt-Quellen, und aus der denkenden Kraft der Seele, finden sich bey keinem andern Alten, und gehören also größtentheils den Stoikern eigenthümlich. V) Die Lehre von den Pflichten ist nirgends so zusammenhängend und ausführlich vorgetragen, als im Stoischen Systeme; die besten Stücke aber sind unstreitig davon verlohren gegangen. Kann man denn nun wol mit Bruckern *) sagen, sie haben in der Moral blos den Cynikern nachgebetet? oder gar, sie haben sich

*) Hist. crit. phil. tom. I. p. 903.

sich nach den Christen gebildet, *) und aus der Christlichen Moral manches in die ihrige hinüber getragen? Zu Senekas und Epiktets Zeiten hatte die Christliche Religion noch lange nicht Ansehen genug, um sich stoischen Weisen nachahmungswürdig zu machen, und Antonin, aus dem die meisten der Christlichen Moral ähnlichen Sätze entlehnt sind, war so wenig von den Christen und ihrer Lehre unterrichtet, daß er sie verfolgen, und sich vom Athenagoras beweisen ließ, die Christen hegten bey weitem nicht die ungereimten Lehren, die man ihnen beyzumeßen pflegte.

*) Hist. crit. phil. tom. I. p. 910.